# LA EXPULSIÓN DE LOS JUDÍOS

## AUGE Y OCASO DEL JUDAÍSMO EN SEFARAD

JOSÉ BELMONTE DÍAZ • PILAR LESEDUARTE GIL

www.edicionesbeta.com

**JOSÉ BELMONTE DÍAZ**. Doctor en Derecho por la Universidad de Deusto. Ha sido profesor de Historia Contemporánea de Iberoamérica en la Universidad de Deusto, y ha colaborado en revistas y diarios de España e Iberoamérica. Es autor de las siguientes obras: *Leyendas de Ávila*, 1ª edición, Ávila, 1947, Publicaciones Alonso de Madrigal; 6ª y 7ª edición, Ediciones Beta, Bilbao, 2000, 2004; *La Calle de la Muerte y la Vida. Cristianos y judíos en Ávila Medieval*, Ediciones Beitia, Bilbao, 1999; *Defensa y Responsabilidad Civil*, en colaboración con Luis Belmonte, 1ª y 2ª edición, Bosch, Barcelona, 1956; *Historia Contemporánea de Iberoamérica*, 3 Vols. Ed. Guadarrama, Madrid, 1971; *La Constitución Española, Texto y Contexto*, Ed. Prensa Española, Madrid, 1979; *Los Comuneros de la Santa Junta: La Constitución de Ávila*, Caja de Ahorros de Ávila, Ávila, 1986, 1987, 1997; *Judíos e Inquisición en Ávila*, Caja de Ahorros de Ávila, Ávila, 1989; *Ávila Contemporánea, 1800-2000*, Ediciones Beta, Bilbao, 2001; *La Ciudad de Ávila. Estudio Histórico*, Ávila (ed. de 1986, 1987 y 1997); *Godoy. Historia documentada de un expolio*, Ediciones Beta, Bilbao, 2004 (en colaboración con Pilar Leseduarte Gil).

Es miembro de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del país; de la Institución Gran Duque de Alba y Académico correspondiente de la Academia Burguense y de la Historia y Bellas Artes de Burgos.

**PILAR LESEDUARTE GIL**. Doctora en Historia por la Universidad de Deusto. Participó en el II Congreso Mundial Vasco con el estudio titulado "La conflictividad laboral en torno a la jornada de trabajo en las minas de Vizcaya. La Huelga de 1910, dimensiones políticas", y en el libro *Historia de los montes de hierro (1840-1960)*, con el capítulo "Los pueblos mineros y su administración municipal", 1ª ed. y 2ª ed., Museo Minero, 1990 y 1992, 3ª ed., Ediciones Beta, Bilbao, 2004. Así mismo es autora de la obra *Vida y conflictividad minera en los orígenes de la industrialización vizcaína*, y de *Los Pueblos Mineros. Conflictividad social y política municipal en la cuenca minera vizcaína*, 1ª ed. Ediciones Beitia, Bilbao, 1996 y 2ª ed., Ediciones Beta, Bilbao, 2006. *Godoy. Historia documentada de un expolio*, Ediciones Beta, Bilbao, 2004 (en colaboración con José Belmonte Díaz).

Su labor investigadora se ha centrado en el estudio de los problemas sociales en Vizcaya, desde el último cuarto de siglo XIX hasta 1936.

© José Belmonte Díaz y Pilar Leseduarte Gil

© Ediciones Beta III Milenio, S.L.
Avda. Ramón y Cajal, 35. 48014 Bilbao
Tel./fax: 94 476 11 55
edicionesbeta@edicionesbeta.com
www.edicionesbeta.com

2007

ISBN: 978-84-89212-50-3
D.L.: BI-2087-07

Portada: Miriam, hermana de Moisés celebra con otras israelitas la victoria sobre los egipcios. Miniatura de la Hagadá Dorada Española del siglo XIV ("La Bible hebráïque").

Contraportada: Judíos hispanos del retablo del Maestro Borrasá de la Catedral de Tarragona.

Realización técnica: Ediciones Beta III Milenio, S.L. Printed in Spain

José Belmonte Díaz
Pilar Leseduarte Gil

# La Expulsión de los Judíos

## Auge y ocaso del judaísmo en Sefarad

*A nuestros nietos*
*Eva, María M., Jorge, Nicolás, María A. y Baltasar,*
*con la esperanza de que no sean intolerantes.*

*Los Autores*

Agradecimientos: Al Excmo. Ayuntamiento de la Ciudad de Ávila, Archivo Municipal de Ávila, Archivo de la Catedral de Ávila, Archivo Histórico Provincial de Ávila, Institución Gran Duque de Alba, Diario de Ávila, Biblioteca de la Sociedad Bilbaína y a la Red de Juderías de España. A Roberto Cárcamo Zuñeda, diseñador y programador de la obra y a Antonia Delgado Lacalle, directora de Ediciones Beta y a su equipo de colaboradores, y muy especialmente al historiador y documentalista, Dr. Cándido Mª Ajo González de Rapariegos y Saénz de Zúñiga y al ex director del Archivo de la Catedral de Ávila e historiador don Andrés Sánchez Sánchez, y a la Dra. Kathleen Keenoy experta en temas judíos que tanto nos ayudó. Con nuestro recuerdo a la que fue directora del Archivo Histórico Provincial, y amiga Carmen Pedrosa, y a Juan Martínez Cardillo-Coca, asesor de imagen gráfica.

*"Ésta es la puerta de Yahved, los justos entrarán por ella".*

(Leyenda en hebreo que existió sobre el dintel de entrada
a la Sinagoga de El Tránsito en Toledo)

*"¡Ay de las sinagogas trocadas en ruina, donde han anidado milanos y buitres pues partieron los hijos de Israel".*

(Poema de Albeneh, estroga 32)

## ÍNDICE

Introducción ..... 21

**PRIMERA PARTE: ORÍGENES Y EVOLUCIÓN DEL JUDAÍSMO HISPANO** ..... 31

I. LA REMOTA COMUNIDAD HEBREA PENINSULAR.
LA ESPAÑA ROMANA Y VISIGODA ..... 33
1. Visigodos: El judaísmo entre las corrientes arrianas y cristianas.
La proyección del judaísmo histórico hasta Guadalete ..... 37

II. INVASIÓN MUSULMANA Y COMUNIDADES JUDÍAS ..... 51

III. LOS JUDÍOS EN LA ESPAÑA CRISTIANA ..... 59

IV. AUGE DE LAS COMUNIDADES HEBREAS CON ALFONSO VI ..... 63

V. ALFONSO VII: LA TOLERANCIA ..... 67

VI. ALFONSO VIII: TOLERANCIA Y EQUIPARACIÓN SOCIAL JUDEO-CRISTIANA .. 71

VII. CONVIVENCIA PACÍFICA CRISTIANO-JUDÍA Y DESARROLLO
DE LAS ALJAMAS EN EL SIGLO XIII ..... 75
1. Fernando III y los judíos ..... 80
2. Alfonso X: tendencias de ruptura ..... 82
3. Los judíos en el reinado de Sancho IV (1284-1295) ..... 87
3.1. Población hebrea en Castilla.
El Empadronamiento de Huete y el censo poblacional judío ..... 88
3.2. La espiritualidad judaica: Moséh de León y El Zóhar ..... 90
3.3. La ciudad de Ávila, centro de actividades mesiánicas.
El movimiento de 1295 y "el Profeta de Ávila" ..... 93

VIII. CORRIENTES Y TENDENCIAS ANTIJUDÍAS EN CASTILLA DURANTE EL SIGLO XIV. DE FERNANDO IV A ENRIQUE III ..... 95

IX. DRAMÁTICO FINAL DEL SIGLO XIV: EL ESTALLIDO ANTIJUDÍO DE 1391... 105
1. Causas de la sangrienta revolución..... 107
2. Impacto y consecuencias ..... 111
3. Distribución espacial del vecindario y los judíos.
Población hebrea y su ubicación urbana.
El precio en los contratos y transacciones judeo-cristianas.
Actividades profesionales de los judíos.
Grado de integración de la minoría judía en la sociedad.
El Sínodo abulense de 1384 y los judíos ..... 118

X. LUCES Y SOMBRAS EN EL JUDAÍSMO ESPAÑOL (1406-1474). OSCILANTE Y CONTRADICTORIA POLÍTICA REGIA ..... 125
1. El Ordenamiento de Valladolid o "Leyes de Ayllón" de 1412..... 126
2. Las predicaciones de fray Vicente Ferrer y las conversiones ..... 128
3. Disputas y controversias..... 132
4. La severidad antijudía del papa Luna..... 137
5. Una luminaria del judaísmo, ex-rabino de Burgos, en la silla episcopal: Pablo de Santa María y sus detractores ..... 138
6. Muerte de Catalina de Lancaster y cambio de rumbo. Juan II protector de las Comunidades hebraicas ..... 142
7. Los "takkanoth" de Valladolid como ordenamiento y legitimación de las aljamas. 144
8. La Pragmática de Arévalo, amparo para las Comunidades judías..... 147
9. La revuelta anticonversa en Toledo y la "Sentencia-Estatuto": del antijudaísmo al antisemitismo ..... 149
10. Alfonso de Madrigal, "El Tostado" y su doctrina de la negación del "deicidio". Enrique IV: "época dorada" para el judaísmo.
La "sentencia compromisoria" y la actitud real.
Deposición en efigie de Enrique IV en Ávila por la liga de nobles antijudíos.
Los agitados últimos años del reinado de Enrique IV..... 157

XI. 1474-1492: LAS TINIEBLAS EN EL JUDAÍSMO ESPAÑOL. EL REINADO DE LOS REYES CATÓLICOS: HACIA LA DECISIÓN FINAL..... 161
1. Las Cortes de Madrigal y las medidas antijudías..... 167
2. La presión antihebraica en las Cortes de Toledo de 1480 ..... 171
3. El problema converso, el gran problema de los Reinos peninsulares ..... 173

XII. LA CURVA HISTÓRICA DE LAS COMUNIDADES JUDÍAS EN EL SIGLO XV .. 183
1. Relaciones judeo-cristianas ..... 183
2. Población y repartimiento de las aljamas de Castilla..... 186
3. Asentamientos urbanos de judíos. La Ley de Encerramientos o juderías separadas . 189
4. Oficios de los judíos..... 192
5. Judíos prestamistas. Quejas ante los reyes por usuras judaicas..... 195
6. Ceremonias, ritos y costumbres de los hebreos españoles..... 196
7. Protección y tutela a judíos (1475-1480)..... 196
8. Un anticipado "habeas corpus" para los judíos de Ávila..... 198
9. El tutelaje real en otros casos de amparo regio ..... 199
10. Carácter antijudío del Sínodo abulense de 1481 ..... 204
11. Las Ordenanzas Municipales de Ávila de 1487 y los judíos ..... 207

XIII. LA INQUISICIÓN EN CASTILLA Y ARAGÓN ..... 211
1. Inquisición en Castilla y Aragón. Su establecimiento y antecedentes ..... 211
2. La clientela inquisitorial: herejes y criptojudíos ..... 218
3. Creación, fundamentos y motivos ..... 223
4. Inicio de la actuación inquisitorial. Los primeros inquisidores ..... 228
5. Actuación y representación inquisitorial ..... 231
6. Inquisición: su historia crítica ..... 238
7. Dos procesos singulares: el de los asesinos del inquisidor Arbués y el instruido contra los Arias Dávila ..... 247
8. El Santo Oficio en Ávila y fray Tomás de Torquemada. La represión inquisitorial 254
9. El antijudaísmo dirigido inspirador de un proceso inquisitorial. El nebuloso proceso sobre el crimen de La Guardia. Un fallo controvertido y un Auto de fe decisorio. Liquidación de la tolerancia medieval ..... 260
9.1. La ciudad de Ávila, elegida como marco del proceso ..... 262
9.2. Algunas consideraciones sobre su instrucción ..... 264
9.3. Sentencia y Auto de Fe ..... 268
9.4. Carácter político del proceso inquisitorial y su montaje ..... 271
9.5. Realidad o ficción ..... 274
9.6. Significado del proceso ..... 275
10. Liquidación de la tolerancia cristiano–judía ..... 276
11. El proceso y sus consecuencias ..... 277

NOTAS: Primera parte ..... 281

**SEGUNDA PARTE: LA EXPULSIÓN DE LOS JUDÍOS: UNA TRAGEDIA Y UN ERROR POLÍTICO** ..... 307

XIV. LA EXPULSIÓN DE LOS JUDÍOS ..... 309
1. El clima hostil al judaísmo ..... 309
2. Medidas proteccionistas de los Reyes Católicos hacia los judíos ..... 312
3. La expulsión de los judíos de Andalucía en 1483 ..... 315
4. Una expulsión singular: la de Balmaseda en 1486 ..... 319
5. Las Comunidades judías en España seis años antes de la expulsión ..... 321
6. Inútiles gestiones previas para intentar anular el Edicto ..... 332
7. ¿Era el momento propicio para adoptar la decisión final? ..... 337

XV. EL EDICTO DE EXPULSIÓN PARA CASTILLA Y LOS OTROS EDICTOS ..... 345
1. La pretendida justificación del Edicto ..... 345
2. El contenido del Decreto y el concepto de judíos ..... 350
3. Lagunas en el texto del Edicto ..... 355
4. El plazo para la salida ..... 356
5. Los tres "Decretos" o "Provisiones" y cartas complementarias ..... 357
6. El Edicto de expulsión: acogida y pánico ..... 367
7. Roma y el Edicto de expulsión ..... 368
8. La posible conexión entre el Auto de Fe en Ávila y la expulsión ..... 369

XVI. LA EJECUCIÓN DEL DECRETO ..... 373
1. Actitudes observadas en algunas ciudades y lugares ..... 373
2. Disposiciones complementarias ..... 377
3. Número de expulsos ..... 380
4. Conversiones y clase social ..... 386
5. Una figura excepcional: Abravanel y su influencia en la Diáspora española ..... 394
6. Salida de España. Los bienes de los judíos expulsos ..... 397
7. Las caravanas y las naves del dolor y de la esperanza ..... 400
8. El drama de los conversos ..... 416

XVII. LAS DEBATIDAS CAUSAS DE LA EXPULSIÓN. LA CRÍTICA HISTÓRICA ..... 419
1. Las debatidas causas de la expulsión judía ..... 419
a) Motivaciones religiosas ..... 422
b) Las supuestas motivaciones económicas ..... 430
c) La presión popular ..... 439
d) La usura y la envidia ..... 447
e) Los grupos sociales, nobleza y burguesía, y la expulsión ..... 451
f) El trasfondo político ..... 454
g) Otras razones historiográficas ..... 456
h) En conclusión: un sinfín de motivaciones y causas ..... 460
2. Sus funestas consecuencias ..... 462
3. Discrepante historiografía sobre la expulsión: Panegiristas y detractores ..... 478
4. La quiebra cultural y científica ..... 484

XVIII. PANORAMA TRAS LA EXPULSIÓN. JUDÍOS DEL ÉXODO Y CONVERSOS ..... 491
1. Panorama después del destierro ..... 491
2. Otras disposiciones complementarias post Edicto ..... 494
3. Las tribulaciones de los expulsados en Portugal ..... 498
4. Fin de siglo e Inquisición. "Limpieza de sangre" en el Monasterio de Santo Tomás de Ávila ..... 501
a) Fin de siglo e Inquisición ..... 501
b) "Limpieza de sangre" en el Monasterio de Santo Tomás ..... 503
5. 1498: Las "Instrucciones" de Torquemada desde Ávila ..... 506
6. Los furores anticonversos de fin de siglo. La dura realidad para el converso ..... 507
7. Muerte de Torquemada. Su controvertida figura ..... 513

XIX. LA POBLACIÓN JUDEO-CONVERSA DURANTE EL SIGLO XVI ..... 525
1. El problema converso ..... 525
2. Dos singulares casos de conversos: La familia Sánchez de Cepeda y el caso de Sancho Dávila, "el rayo de la guerra" ..... 534
3. Los "Estatutos de Limpieza de Sangre" ..... 539
4. Pervivencia de la mentalidad inquisitorial ..... 548
5. La expulsión de los moriscos. Punto final de la tolerancia ..... 550

XX. LOS SEFARDITAS HASTA 1992: LOS AÑOS DEL SILENCIO HISPANO. RECONOCIMIENTO DE LOS ERRORES DEL PASADO ..... 561
1. Los años de los silencios ..... 561
2. El siglo XIX: Un siglo de esperanza para los Sefardíes ..... 564

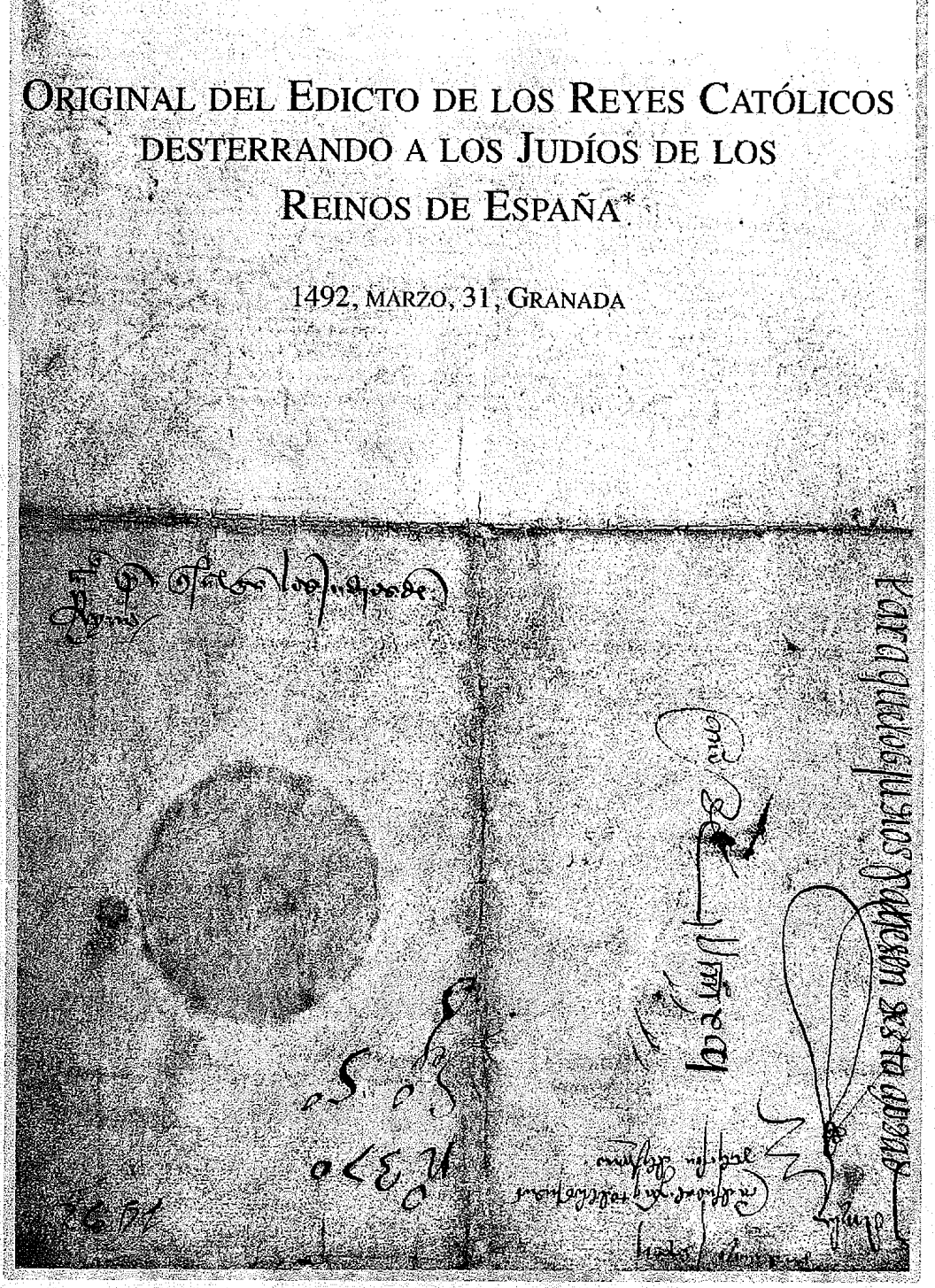
3. La reconciliación hispano hebrea en el siglo XX. . . . . 571
3.1. Los sefarditas y la postura española en el primer tercio de siglo. . . . . 571
3.2. La segunda República y los Sefarditas . . . . . 575
3.3. Los judíos durante la Guerra Civil (1936-1939)
y la Segunda Guerra Mundial. . . . . 577
3.4. España y los sefarditas en la segunda mitad del siglo XX . . . . . .
Abolición del Edicto de Expulsión. . . . . .
El rey de España en la Sinagoga de Madrid 1992, "Centenario de un encuentro" . 583

NOTAS. Segunda Parte . . . . . 587

Nota bibliográfica . . . . . 613
Anexos . . . . . 615
Índice Onomástico. . . . . 623

# Original del Edicto de los Reyes Católicos desterrando a los Judíos de los Reinos de España*

1492, marzo, 31, Granada



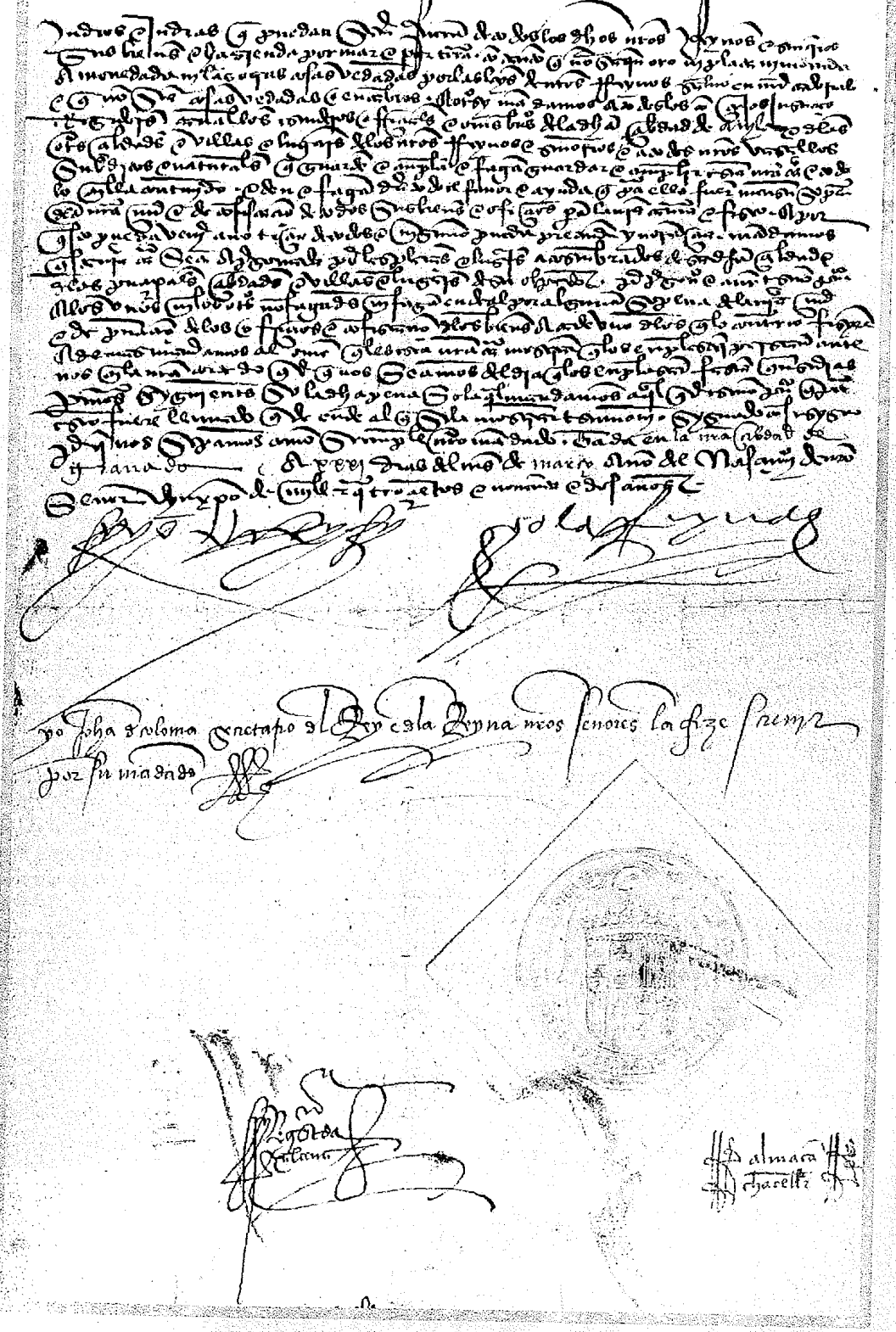
* Propiedad del Excmo. Ayuntamiento de Ávila, custodiado y depositado en el Archivo Histórico Provincial de Ávila. Publicado con autorización de la Junta de Gobierno del Ayuntamiento de Ávila, acordada en sesión celebrada al efecto del día 19 de enero del 2007.

Transcripción del edicto, ver anexo 2, pág. 617

EDICTO

Don fernando por la gracia de dios rey de castilla de leon
de aragon de sicilia de granada de toledo de valencia de galicia de mallorcas de sevilla
de cerdeña de cordoba de murcia de jaen del algarbe de algeciras señor de vizcaya
e de molina a los concejos alcaldes alguaziles e otras justicias
e otros oficiales e omnes buenos de todas las ciudades villas e lugares de
los obispados e arçobispados e abadengos e ordenes e priorazgos
e otras dignidades e beneficios e prestamos e otras iglesias e monasterios
e otras personas de todos los nuestros reynos e señoryos e a todos los
otros a quienes fuere dado este mandamiento e a cada uno
e a qualquier de vos que este nuestro mandamiento fuere mostrado
salud e gracia sabed que por muchas cosas que nos
fueron dichas e informadas que se hacen en los nuestros reynos
e señoryos e en los otros reynos e señoryos
de los otros reyes e señores e en los otros
lugares e tierras de los infieles e en
especial en la ciudad de roma e en
la corte de roma e en otros lugares

EDICTO



EDICTO

# INTRODUCCIÓN

La Historia de España no puede concebirse sin prestar atención a la presencia judía, factor condicionante e imprescindible, aunque en determinados momentos está envuelta en un auténtico enigma, no descifrado totalmente, pese a los numerosos estudios y monografías que se han escrito sobre la estancia y fin de los judíos en España.

La Historia del judaísmo español, hasta su final sombrío y desgarrador, representa una página singular en la vida del pueblo hebreo en el mundo, y alcanzó dimensiones legendarias, aunándose la acción y el coraje.

En el presente ensayo, no podíamos entrar sin más, en el estudio de la expulsión judía –de la nefasta e inhumana expulsión–, sus caracteres, sus causas, sus consecuencias y sus errores, sin exponer de antemano, sucintamente, la historia del pueblo hebreo en los Reinos peninsulares, plagada de altibajos.

Las Comunidades judías de España, fueron las que sumaron más años de permanencia, coexistencia y tolerancia, con el beneplácito unánime de monarcas, respecto a otras comunidades hebraicas con asentamiento en áreas europeas. Es cierto que, en el presente ensayo, se trata preferentemente de la vida y vicisitudes de los judíos en el Reino de Castilla, sin desdeñar por ello su estancia, su vivir en otros Reinos peninsulares.

Justifica esta preferencia, respecto a los hebreos castellanos, porque éstos fueron en el tiempo de permanencia, el núcleo más numeroso de entre los hebreos hispanos, establecidos en otras áreas peninsulares, y en la misma expulsión, en la Diáspora, superando también los contingentes judíos castellanos que abandonaban España a los de otros lugares de los Reinos.

A través de nuestra obra hemos reflejado, con más dedicación que en otros lugares de los Reinos, las circunstancias y vicisitudes que afrontaron los judíos en Toledo, Ávila, Segovia, singulares bastiones del judaísmo hispano. En parte, avala esta atención especial, porque en aquellas ciudades fueron, en determinados momentos, donde más proliferaron las Comunidades judías, y donde también, tuvieron lugar sorprendentes sucesos relacionados con el judaísmo, siendo precisa-

mente en una de ellas, Ávila, donde en concreto, se desarrollaron acontecimientos en vísperas de la expulsión.

Nuestro propósito, no ha consistido en hacer apología sobre la fe cristiana, ni sobre la hebraica. Simplemente, presentar una etapa de siglos de coexistencia religiosa, que culmina con la mítica expulsión de los judíos de los Reinos de España, abordando, incidentalmente, la posterior y, también desafortunada expulsión morisca.

No podíamos, ceñirnos estrictamente al período de expulsión de 1492, y a los precedentes e inmediatos momentos en que se produjo. Era preciso trazar una visión retrospectiva, y actualizada, rompiendo mitos y lugares comunes, sobre el acontecer del pueblo hebreo en la Península, sin cuya visión, no puede enjuiciarse la medida decisoria final que conduce a la Diáspora hebrea. Fueron hasta 1492, muchos siglos de convivencia judeo–cristiana, convivencia con alto grado de comprensión y momentos de paz y esplendor para la minoría judía, pero, también otros, plagados de desacuerdos, hasta que todo se derrumbó estrepitosamente en 1492.

En nuestro ensayo, teníamos también que dar puntuales noticias sobre el fenómeno inquisitorial, ya que en algunas secuencias, su actuación –la del Santo Oficio–, está íntimamente relacionado con el hecho de la Expulsión judía. También nos ocupamos del espinoso problema converso que ya existía antes del destierro judío y que se agudizará a partir del Éxodo de 1492.

Una obra, como la que presentamos, necesita forzosamente de la investigación histórica, pero también del trabajo ilusionado de otros historiadores, a los que no puede silenciarse, sin perjuicio de la adopción de puntos de vista propios, en el enfoque de determinadas cuestiones.

Secularmente, existió en España una innegable coexistencia judeo–cristiana. La vida judaica, no solo se centró en actividades intelectuales, sino en menesteres de comercio y financieros. Es cierto que, las denominadas castas, tuvieron una convivencia con altibajos, no exentas de pogromos antijudaicos, hasta llegar al "siglo fatídico", "la edad conflictiva". Fueron largas y espesas las etapas de convivencia que se alternaron con las que se han definido como "circunstanciales exacerbaciones del espíritu persecutor", aunque bien es cierto, que las juderías españolas nunca produjeron, como ha significado Shlomó Ben–Amí, "el efecto represivo del espíritu persecutor", "el efecto represivo del Ghetto" o del "judengasse" del Centro y del Este de Europa, por la sencilla razón de que los judíos hispanos no eran extranjeros en España, ni vivieron separados de las comunidades mayoritarias cristianas.

No siempre fueron uniformes en España, los comportamientos y las reacciones de cristianos hacia los judíos, que pasaron por fases diversas, desde la pacífica convivencia en los siglos XII y XIII, hasta las brutales represiones posteriores y la culminación de todo ello con el destierro hebreo. La vida de las Comunidades judí-

as en España, se asemeja a un péndulo, siempre oscilante: de la comprensión, convivencia o tolerancia a fustigar a las aljamas con la persecución y la segregación, para al final caer en su fulminante expulsión. Tampoco ha de dejar de examinarse, todo el fenómeno y circunstancias de la vida judiega, y el hecho de su degradación "in crescendo", aumentando cada día, y de tal forma que, gráficamente la expulsión ha llegado a calificarse como, "la destrucción del Tercer Templo".

Y es cierto, que ningún acontecimiento desde la destrucción del Templo en Jerusalén, catorce siglos antes, corroyó la confianza de los judíos de todo el mundo, como lo fue la expulsión de los judíos de España, pese a que éste destierro, para el pueblo hebreo, fuese una experiencia nueva. Los judíos habían sido ya expulsados de Francia, Inglaterra y otras ciudades germánicas, con mucha antelación al destierro español. Sin embargo, ninguno de aquellos acontecimientos, tuvo el efecto traumático comparable con el Edicto de expulsión de España. Es cierto también, como apunta Abba Eban, que los judíos nunca habían vivido tan armoniosa y creativamente como en Sefarad, participando en la vida española, cultivando a la vez su particular legado.

Por ello, el Decreto de expulsión, tiene caracteres de un dramatismo, un auténtico desgarro, constituyendo en su dimensión económica, social y cultural la que se ha denominado "catástrofe en el proceso de formación de la España Moderna". Ello no es solo apuntado, por los historiadores judíos, al considerar el acontecimiento como el más importante entre la destrucción del Templo y el Holocausto, sino también, en la forma especial, por el peculiar antijudaísmo que le precedió.

Y es que, el hecho de la expulsión, conmocionó, y sigue aún apasionando en nuestros días. Se nos presenta lleno de incógnitas, siendo sus versiones no coincidentes en los motivos o en las causas que animaron a los reyes a adoptar tan cruel medida. Aún continúan los debates y las versiones contrapuestas, y ello tiene su razón de ser, porque fue hecho trascendental en el mundo de aquella época y sigue y seguirá conmocionando en nuestro mundo.

En la lectura del Decreto y su ejecución, aparecen muchos interrogantes: ¿Fue el Decreto Real un acto premeditado y preparado de antemano? ¿Fueron los reyes los únicos inspiradores o autores del Edicto? ¿Hubo instituciones o personas interesadas en la expulsión? ¿Fueron los reyes unos precursores de aquel cruel racismo del siglo XX? ¿Se arrepintieron en algún momento los monarcas de la medida adoptada? ¿Sirvió de hecho el Decreto para erradicar a los judaizantes o criptojudíos? ¿Existieron para determinar su promulgación, motivaciones económicas o políticas, o fueron causas exclusivamente de índole religiosa? ¿Fue un error, o la decisión se dictó porque era absolutamente necesaria? ¿Fue el pueblo español o la presión popular el que realmente expulsó a los hebreos?

Para responder a los interrogantes de este frondoso arbolado de opiniones y pareceres, hemos trabajado en este nuestro ensayo durante años. En la consulta de archivos, documentos, numerosos estudios bibliográficos, hemos tratado de intentar acercarnos a aquellos enigmas tan controvertidos en la historiografía, aunque siempre permanentes. Lo habremos conseguido, en parte o no, pero lo hemos hecho honesta e imparcialmente, y luchando y asumiendo los riesgos de una cuidada síntesis.

La expulsión general de los judíos y el descubrimiento de América, son los dos grandes y simultáneos acontecimientos del siglo XV. El primero, de gran dolor y aflicción y el segundo de impacto en todo el orbe. España, en cierto modo, en los dos acontecimientos, fue la pionera, pero en el caso español, respecto al destierro de los judíos, se distingue de los demás Estados cristianos de Europa, en ser la única de haber aceptado durante siglos tres religiones en una sociedad que se debatía entre el fanatismo y la intolerancia.

No dejamos de significar que la expulsión judía se grabó para siempre en el alma del pueblo hebreo, sin que las generaciones sucesivas, supieran arrinconar y olvidar el tema para "siempre jamás". Seguimos en nuestro siglo manteniendo una eterna discusión sobre los pros y los contras de la medida adoptada.

En otro orden de cosas, la expulsión fraguó, remodeló el alma del pueblo judío, y aquellos sefarditas que, comandados por Isaac Abravanel, se embarcaron en las naves del dolor y de la incertidumbre, vinieron a salvar el judaísmo.

No obstante, la medida fue un gran error político, un lamentable exceso de los monarcas que tenían metido hasta la médula un erróneo sentimiento cristiano, no seguido por el Papa del tiempo de la Diáspora, que admitió a los que se refugiaron en los Estados Pontificios, a los expulsados que huían de la medida coactiva. Sin embargo, no puede calificarse el Decreto de expulsión como producto del nepotismo, ni de la ambición, ni de la soberbia de los reyes, ni de motivaciones racistas, aunque sí refleja la tremenda arbitrariedad cometida y carente en su ejecución y planteamiento de medidas humanitarias.

Para los judíos hispanos, y parafraseando a la poetisa judeocristiana Else Lasker–Schuler, el mundo estaba en el día del gran éxodo, lleno de lamentaciones como si Dios hubiese muerto, porque para los desterrados, "Sefarad", España, no había sido el exilio, sino la patria. Y es que se desterró a los judíos mediante el infamante y crudelísimo Edicto, de la que denomina Baer, "la patria espiritual de todo el judaísmo, el centro de la Cábala".

Hemos visitado, en diversos momentos, algunas Comunidades judías europeas, y hablado con distintos rabinos sefarditas, y en todos, el constante recuerdo de España y la vivaz presencia de nostalgias ancestrales y de lamentaciones en torno a la expulsión de sus antepasados. Siempre, amorosa y entrañable, la pervivencia de lo Sefardí en los más recónditos lugares del mundo.

No obstante, la injusta medida, que más bien que a unos hombres, expulsó al judaísmo, que rompió tantas vidas e ilusiones, quebró patrimonios y dio al traste con muchos bienes de hebreos, las Comunidades judías que arrostrando penalidades, se instalaron donde buenamente pudieron hacerlo, dieron un ejemplo de fidelidad a España y nunca renunciaron a su cultura. Cuando se produjo la torpe medida, pudo pensarse que el pueblo judío, que parecía afianzado en España como un bastión inexpugnable, no iba a sobrevivir, pero afrontando sufrimientos de los exilios, resurgieron de sus cenizas y prosiguió su marcha ascensional, marcha y pervivencia que durará, sin duda, porque así está escrito, hasta el final de los siglos.

Sobre el grave paso dado por los reyes, no nos resistimos a reproducir lo que escribe –y se aprecia que lo hace con inmenso pesar– uno de los historiadores que más ha tratado la cuestión judía en España, Luis Suárez Fernández, cuando se refiere al dolor, la desdicha y el sufrimiento de los judíos españoles: "Cuando una sociedad llega a convencerse a sí misma que es dueña de una verdad absoluta –"Summus Ius"– corre el peligro de creer que le asiste el derecho de destruir, como pernicioso, aquello que no se acomoda a su convicción –"Summa Iniuria"– y lo hace con la tranquila indiferencia de quién cree estar fundado en el progreso". Y saca en consecuencia, la que podíamos calificar como triste conclusión: "Todo eso sucedió en la España de 1492. Es cierto que no hubo asesinatos, ni campos de concentración ni cámaras de gas, porque el poder medieval era todavía demasiado fuerte para que así se hiciera", aunque ya asomaban otros procedimientos del Estado Moderno, "como la ignorancia del valor que para la dignidad humana, significa la conciencia religiosa".

Lapidarias reflexiones que expresan, como un enfermizo fanatismo religioso, un providencialismo a ultranza, pueden dar al traste y terminar con una situación de convivencia, más o menos observada durante siglos, hacia una comunidad que fue condenada, por una cruel intolerancia religiosa –la intolerancia religiosa que después y durante siglos estará –tristemente– presente en España– al más injusto y degradante de los exilios que supuso la Diáspora de 1492.

En agosto de 1982 visitamos Estambul. Allí, adquirimos en una carnicería cercana a la Sinagoga del puente Gálata, el periódico "SALOM" de fecha "28 TEMMUZ", 1982–SAV", fundado nada menos que en 1813, íntegramente en ladino, salvo alguna columna en hebreo. En su cabecera y, en grandes letras, el siguiente y recio mote: "A lo tuerto tuerto, a lo dereço dereço". Tal vez, fue un dicho castellano que circulaba en los contornos judíos en los años de la preexpulsión. Y en aquel rotativo de amplio formato, que aún guardamos con entrañable recuerdo, se contenía un artículo de Avram Leyon titulado "El mes de AV", reflejando los acontecimientos importantes de la Historia judía, y entre ellos, destacando, la "EKSPULZIÓN DE LOS JUDÍOS DE ESPAÑA. 1492".

Y allí, en aquella tarde deliciosa de Estambul, y de regreso a España nos decidimos a llevar a cabo nuestro estudio "Judíos e Inquisición en Ávila".

Ahora, con nuestro ensayo, también nuestro recuerdo para aquellos judíos sefarditas que, en 1982, después de casi quinientos años, seguían hablando el español y escribiéndolo en sus periódicos, la misma lengua que sus antepasados habían hablado desde siempre.

"La rara flor de las fidelidades", llama bella y entrañablemente Manuel Alvar a la conducta observada por los judíos del exilio. Y añade, como remate: "Se ha hecho tópico hablar de aquella llave de Toledo o de Granada que los sefardíes llevaron consigo. Aquella llave –mientras dure– mantendrá la palabra y el canto y los mantendrá con lealtad y con decoro. Por eso los judíos han conservado muchas cosas que nosotros hemos perdido, porque tienen la llave que cierra el arca, el arca que no se abre para que entren los malos vientos. La llave es el símbolo: "Las llaves de oro, la chapa de plata".

Pero con la llave, se llevaron también la cultura española que, en frase llena de lirismo de Federico Pérez de Castro, estaba "tan arraigada en su alma que, fue suficiente para garantizar a lo largo de más de cinco siglos, su permanencia en el mundo como auténticos, perennes e infalsificables españoles".

Hemos huido de estampar en la portada de este libro, ni entre su texto, todas aquellas expresiones gráficas, que pudieran significar horror, muerte o victimismo. Demasiado dolor y aflicción, se contiene en el texto de nuestro ensayo. Y hemos escogido como pórtico una estampa de alegría, de júbilo. Es la escena de Miriam, hermana de Moisés, que con otras bellas y jóvenes hebreas y con la tamborina y otros instrumentos musicales, celebran el cruce del Mar Rojo y la victoria sobre los egipcios. Colorida miniatura de "La Bible hebraïque" de Gabrielle Sed-Rajna.

También, entre sollozos y cánticos de alegría y esperanza, con panderos y carracas, lo hicieron al abandonar Sefarad, los judíos de la Diáspora española.

El drama que provocó el Decreto de expulsión para los judíos que se acogieron al mismo y se negaron a ser cristianados, tuvo que revestir tonos dantescos en aquellos días caniculares de finales de julio de 1492. Los hemos descrito, y tal vez nuestra imaginación no ha captado el dolor inmenso en el éxodo obligado de los judíos, en nuestra novela histórica LA CALLE DE LA MUERTE Y DE LA VIDA. JUDÍOS Y CRISTIANOS EN ÁVILA MEDIEVAL, ilustrada con bellos dibujos del incomparable gran artista abulense Juan Martínez Cardillo–Coca, texto que vamos a reproducir como iniciación de esta obra. Pudieron ser similares o tal vez más dolorosas las escenas de pánico e infortunio de aquellos hebreos desamparados, que solo tenían el techo del Cielo y un negro futuro. Se han descrito escenas como la ocurrida en Trujillo, donde los judíos de la comarca se concentraban bajo una canícula infernal, bajo un sol de justicia, fuera de la ciudad y tuvieron que espe-

rar dos o tres días hasta que se dictó la orden de marcha, sin que se les permitiese la subida a la ciudad de Trujillo. Reflejamos a continuación la escena que nosotros nos imaginamos de aquella tétrica comitiva de desamparados judíos abulenses que lo dejaban todo camino de un exilio que se presentaba doloroso:

*"Ya los judíos de Ávila se habían hecho a la idea de su fin como moradores de la ciudad y traspasaban sus propiedades. Incluso algunos lo habían hecho con anterioridad a la promulgación del Edicto. Entre junio y julio fueron abandonando la ciudad los más pudientes, pero la mayor expedición saldría el 1 de agosto de 1492.*

*Dos días antes, comenzaron a concentrarse en Ávila caravanas de hebreos procedentes de las aljamas circundantes. Se congregaron en el teso del ganado, bajo la ladera pedregosa de la muralla, portando sacos y bultos. Caballerías, asnos y carretas transportaban a ancianos, niños y mujeres, allí hacinados y abrasados por el sol, esperaron durante dos días, sin permitírseles la entrada en la ciudad. Las cofradías compasivas ante el drama, habilitaron las iglesias de San Sebastián, San Martín y San Bartolomé para ancianos enfermos y niños.*

*Encabezaba la comitiva el rab. principal de la aljama de Ávila, rabino Abraham Cerrulla y detrás iban los hebreos abulenses junto a los de otras aljamas. Era una mañana radiante, luminosa. La comitiva avanzaba perezosa subiendo por la calzada. Se intuía que les costaba abandonar la ciudad.*

*Ávila, la ciudad levítica, la "Yerusalem" de las piedras, estaba bajo el sol de justicia del mediodía. En su torno no cesaban de oírse voces y órdenes de marcha, anunciadas por el sonar de gigantescas carracas. Estas carracas recordaban, siniestramente, las celebraciones de oficios cuaresmales en la tarde de tinieblas de miércoles Santo cuando, una vez apagada la última de las quince velas de los tenebrarios, y en la oscuridad de los templos cristianos, se iniciaba el ruido ensordecedor de las carracas, mazos y piedras... Tristemente, a los muchachos que acudían a las tinieblas a armar ruido se les decía que iban "a matar judíos". Las carracas que sonaban ahora eran para anunciar el éxodo que, en cierto modo, era la muerte para muchos de los expulsos.*

*Miraban sin cesar la ciudad. Algunos arrodillándose, besaban el suelo. Otros, como si se tratase de un tesoro, llevaban muy apretada entre sus manos la llave de su casa, o bien colgada al pecho como el*

*pectoral más preciado, símbolo de esperanza en un pronto retorno. Una niña rubia lloraba desconsoladamente. Muchos saciaban su sed en el manantial cercano al promontorio. Algunos cristianos les daban el último adiós a sus convecinos judíos y su despedida se traducía en besos y abrazos, y les entregaban viáticos: bodigos de pan, frutos y comidas para el camino. Otros, desde las sombras del arco del Mariscal y en los muladares del Carmen, o pegados al frescor del pozo de la nieve en la umbría muralla, contemplaban desde la lejanía y en el silencio los trasiegos y maniobras de la espesa marcha negra que, entre la polvareda se movía cansina. Eran como muertos tambaleantes de ojos vidriosos y rostros desencajados. Aquellos fantasmas negros parecían ánimas en pena. Algunos tabaleaban panderos, entre cánticos de júbilo que tantas veces entonaron en la Sinagoga. Sacaban fuerzas de flaqueza. Cantaban con voces cascadas como de otro mundo, lo que siempre habían cantado en los días de Pascua, el "kaddísh" o "caddís": otros grupos, el "Qol mebbaser" –una voz proclama– el himno de acción de gracias. Iban a pie o en lomos de mulas y borricos, o montados en carretas. Los que lo hacían a pie se apoyaban en bastones o cayados... Polvo y ruido de los desvencijados carromatos. Muchos no apartaban los ojos de la ciudad soñada, y otros recogían y guardaban con unción, en arquetas de madera y en bolsas de paño, puñados de tierra virgen para que algún día, al dejar este mundo, les sirviera de almohada. Era la tierra en la que habían nacido y sobre la que habían vivido tantas generaciones de judíos, los Tamaño, Bechacho, Cerrulla, Melamed, Alvo, Aru, Cohen... Sus nombres desaparecerían para siempre. Solo dejarían rastros para la historia de la ciudad. Los rollos de las Torás, con sus bordones, y los Zóhar de Moseh de León, iniciaban también el incierto peregrinaje, custodiados por los rabinos, para seguir el culto en otras sinagogas del mundo, de Fez, de Estambul, de Esmirna, de Amsterdam... Algunos de estos textos y los más preciados objetos de culto sinagogal, como lámparas de Yortzeit, pectorales de Kléf, copas de Qiddús, bandejas de Pesah en bronce, lámparas y Rimmonines, cuyo traslado se haría embarazoso, habían sido emparedados secretamente, guardados con mucho amor y nostalgia, en cofres forrados de cuero en uno de los interiores de la muralla, añorando que algún día pudiesen ser retomados para el culto por sus descendientes, si es que este venturoso día llegaba.*

*La serpenteada riada humana desapareció pisando los cantos rodados de la calzada romana hacia Salamanca, ruta de Ciudad Rodrigo y Fresno de los Ajos, para internarse en Portugal. En el*

*camino se unirían al triste cortejo otros contingentes de Arévalo, Alba... La polvareda fue disipándose.*

*Era el mediodía. Acababan de tocar las campanas en torres y espadañas de las iglesias y conventos, anunciando el Ángelus. La ciudad de Ávila, dominadora en la inmensidad de los campos, cautiva y cautivadora, ciudad de escarchas, de bronces y de soles, sumergida entre las colinas amuralladas, estaba como siempre, con el mismo ropaje y las mismas galas, presidida por el cirial catedralicio de piedra. Solo los inviernos la vestían de blanco, blanco de novia o blanco de mortaja, según se mostrase la cara de los cielos. Era una ciudad tapiada, como abandonada del mundo. Su contorno roquero con la catedral como cabezal, tenía forma de cuna y también de sepulcro. Sin nostalgias, mercedaria del tiempo, sin padecer de amores, inconmovible ante los desmanes y disputas de los hombres, imperturbable ante las brisas suaves y ante los embates huracanados de la Historia, acogiendo sin aspavientos la muerte y, recibiendo con alborozos la vida. Y así, mirando a perpetuidad el rostro del cielo y el paso inmutable del sol, hasta el fin de los siglos.*

*La mancha negra se perdió al fin a lo lejos y solo se veía en lontananza una nube de polvo".*

Retablo de la pasión de San Benito del siglo XV, representando a judíos (Felanitx, Mallorca)

PRIMERA PARTE

# ORÍGENES Y EVOLUCIÓN DEL JUDAÍSMO EN SEFARAD

# I

## LA REMOTA COMUNIDAD HEBREA PENINSULAR. LA ESPAÑA ROMANA Y VISIGODA

El judaísmo español tuvo, como peculiar característica, su prolongada permanencia en la Península, que sería al menos, calculando la fecha aproximada de los primeros asentamientos hebreos, de unos quince siglos. Será España, la Nación que puede enorgullecerse, respecto a otros países centroeuropeos, de haber acogido durante tanto tiempo, hasta la expulsión en 1492, a las Comunidades hebraicas que, según los datos disponibles, se asentaron en estas tierras en años inmediatamente cercanos a la destrucción del Segundo Templo.

Desde la llegada a España de los primeros israelitas procedentes de Tierra Santa, hasta 1492, la curva histórica, estuvo jalonada de momentos de cordialidad, otros de mera tolerancia y otros, marcados por la represión.

Sus relaciones entre los hispanos, fueron en un principio, de extrema modestia en su vivir, para en ocasiones dar un asombroso salto ascensional en su "status" y, llegando incluso a ser consejeros, prestamistas y hombres de entera confianza de los monarcas españoles, y desenvolviendo su vida y actividades en los centros urbanos y misma área ocupacional en que lo hacían los cristianos, circunstancia ésta, diferenciada, que no se dio con las Comunidades musulmanas.

Resultan inciertos los datos que se han barajado en cuanto a conocer el momento en que los primeros hebreos llegan a la Península que, incluso se ha afirmado, aunque sin prueba documental, arribaron a ella en momentos anteriores a la ocupación romana.

En opinión de H. Beinart[1], su crecimiento orgánico fue alrededor del siglo I, quizá algo antes de la destrucción del Segundo Templo, concentrándose en un principio en determinados centros de la costa mediterránea, como Tarragona y Tortosa, aunque más tarde fueron completando su ubicación en otras ciudades y villas de la Península. Su procedencia era de Tierra Santa, llegando a la Península desde allí o con escalas, en diversas ciudades del Imperio romano, principalmente de Roma.

No existen testimonios fiables respecto a la existencia de judíos en la Península Ibérica anteriores a la etapa romana. Se han esgrimido incluso relatos

bíblicos, dándose fechas de arribada al suelo peninsular coincidentes con la época de Salomón, o aún de Nabucodonosor, pero las más antiguas menciones sobre hebreos peninsulares nos conducen a la época del Imperio romano[2]. Existe la posibilidad de que, al inicio de nuestra Era ya existiese población hebrea en España. Para Pilar León Tello[3], el mayor contingente de israelitas hicieron su aparición en la Península durante la época de Adriano, una vez dominada la sublevación de Judea y, es a partir de entonces, cuando empiezan a encontrase inscripciones hebraicas en Agra, Tarragona y Tortosa.

Según los judíos, estaban en la Península desde la destrucción del I Templo (a. 587 a. de C.). Esta fue la utópica teoría esgrimida por las aljamas en momentos de represión, tratando de demostrar que eran descendientes directos de la tribu de Judá, con el fin de rehusar su intervención en el deicidio. En las aljamas se mantuvo siempre que los judíos habían tenido presencia en España en tiempos muy remotos. Tenían un gran empeño en negar que sus ascendientes procedían de los judíos intervinientes en el proceso y crucifixión de Cristo y sostener que sus antepasados habían llegado a la Península siglos antes del deicidio, cuestión que no estaba en contradicción con las concepciones historiográficas cristianas, que sostenían haber iniciado la colonización peninsular, con la dependencia de Jafet, hijo de Noé[4].

Rabí Isaac Abravanel y Selomó ben Verga se empecinan en dar como hecho incontrastable que las aljamas de España tenían una antigüedad precristiana. Opina Baer[5], que las primeras Comunidades judías establecidas en España, formaban parte de la primitiva Diáspora que tuvo su asentamiento en todos los lugares del Imperio romano. Por lo tanto, la cuestión de la fecha de arribada hebrea a España, es muy nebulosa. Sin hacer cábalas, porque se carece de datos, lo único que puede afirmarse es que los primeros contingentes hebreos pudieron llegar a la Península después de la destrucción del Segundo Templo, es decir, del año 70 después de Cristo.

La identificación legendaria de Hispania con la Sefarad bíblica, es muy antigua en los textos hebreos y procede de la exégesis de un versículo de Abdías que menciona como "los desterrados de Jerusalén están en Sefarad"[6]. El término Hispania/España es de procedencia semítica, que significa "la costa o tierra de los conejos" o "costa de las escarpaduras".

No tenemos noticias documentadas de la presencia judía peninsular hasta el Concilio de Elvira, entre los años 302 y 303, aunque es probable que existieran desde mucho antes Comunidades hebreas en ciudades de la cuenca del Mediterráneo, siendo como eran tan visitados sus puertos por las naves romanas. Por el Concilio de Elvira –Illiberis ciudad ubicada al lado de Granada, hoy desaparecida– conocemos que la población hebrea peninsular, debía tener importancia, porque ya en varios cánones se aborda el tema judaico y concretamente en el canon

XLIX les vedaba a los judíos la bendición de los frutos "que Dios les da". Anteriores a dicho Concilio –principios del siglo IV– las noticias sobre asentamientos judíos en España son muy escasas. Estima Suárez Fernández[7], que en los momentos de la celebración del citado Concilio había probablemente hebreos en Llivia, Ampurias, Illurio (Mataró), Tarragona, Ibiza, Mallorca, Játiva, Elche, Cartagena, Adra, Illiberis (Granada), Lebrija, Ilipa (Alcalá del Río), Celtin (Peñaflor), Segóbriga y Astorga, y también cita a Ávila.

Desde el Concilio iliberitano se había comenzado a preocuparse del problema judío, valorando el efecto que su convivencia con cristianos podía ejercer sobre la fe religiosa de éstos. Elvira, para Shlomo Simonsohn[8], goza del triste recuerdo de haber sido uno de los primeros concilios en que se adoptaron resoluciones encaminadas a cimentar las barreras religiosas y sociales entre judíos y cristianos.

Se considera que en el siglo IV, los asentamientos hebreos eran muy numerosos en la Meseta Centro, Andalucía, Levante y Baleares, encontrándose en un excelente grado de integración social en el ámbito hispano–romano, sin que ello presuponga que no se dieran problemas entre las comunidades hispano–romanas y judía. Su dedicación era la agricultura, llevando la administración de haciendas cristianas. Se deduce de los textos que, en aquella época había Comunidades judías en Aragón y Cataluña (Barcelona, Tarragona y Tortosa), en las islas Baleares, en el Levante, Orihuela y Elche, en el valle del Guadalquivir y en Granada, así como en algunas zonas del interior (Toledo, Ávila, Astorga y Mérida)[9].

La Hispania del Concilio de Elvira, de principios del siglo IV, no llegó a tomar conciencia de la reyerta y el encono judeo–cristiano. Comenta Jesús Álvarez[10], que los judíos gozaban de tanta simpatía y atractivo entre las masas cristianas que los rabinos bendecían las cosechas. No obstante, la situación general no parece que fuese tan clara, en el aspecto convivencial y sobre todo religioso, cuando este Concilio se vio abocado a redactar seis cánones contra el peligro que suponía el judaísmo. Sin embargo, consideramos que el Concilio de Elvira no fue proclive a la reyerta y a la persecución cristiana contra los judíos. Los cánones establecidos en el Concilio iliberitano establecieron la pena de excomunión y prohibieron a los cristianos comer y contraer matrimonio con los hebreos, lo que indica que ya, desde entonces, trascienden las relaciones cristiano judaicas.

En la época de Constantino y Teodosio aparece la primera legislación restrictiva, referente a los hebreos aunque, en su mayoría, se incumplen las disposiciones.

Respecto a la actividad religiosa judía, según Luis A. García Moreno[11], teniendo en cuenta que, los judíos eran aliados privilegiados de Roma en el Oriente helenístico, y constituían minoría religiosa permitida e incluso protegida, se supone que proliferarían sinagogas en territorio peninsular, durante el dominio romano, y que existirían diversas Comunidades judías dentro de la Península. Se pregunta

el mismo autor: "¿Sería al principio del siglo V –año 438– cuando la "Novella III" de Teodosio prohibía la construcción de nuevas sinagogas en todo el Imperio, poniendo incluso obstáculos a las ya existentes?" En su opinión, en lo que respecta a la Península, del mismo modo que ocurrió en otras áreas del Imperio Romano, la medida adoptada por Teodosio II "no venía más que a culminar una creciente oleada de conflictos violentos, desatados por las mayoritarias comunidades urbanas cristianas, bien lideradas por la jerarquía episcopal contra las sinagogas y las aljamas".

La prueba documental de un enfrentamiento cristiano judío en el siglo V, se contiene a través de una circular del obispo de Menorca, Severo, donde se da cuenta de la conversión de los judíos de Mahón. Se ofrece por vez primera, en versión castellana, en la obra de García Moreno[12].

En la carta de Severo a obispos, presbíteros, diáconos y a todo el orbe, se vierten opiniones sobre el pueblo hebreo de Menorca. Expresa que con razón se "les compara –a los judíos– por su maldad y ferocidad con los lobos y los zorros. Define a los hebreos como "generación de víboras" y hace un relato del apoderamiento por parte de los cristianos, ante el temor de ataque judío, de la sinagoga de "Magona" que incendiaron, apoderándose los cristianos de los libros sagrados hebreos, dirigiéndose después a la Iglesia "dando gracias al causante de nuestra victoria, con llantos suplicábamos al Señor asolase los auténticos antros de la perfidia...". Relata después, conversiones masivas de judíos. Anuncia haber llegado el tiempo predicho por el Apóstol, cuando "convertida la totalidad de los gentiles, todo Israel se salvará. Y es posible que el Señor quiso encender esta chispa a partir de un extremo de la tierra, para que todo el orbe terrestre arda con el incendio de la caridad para quemar el bosque de la incredulidad".

¡Qué ingenuo el obispo menorquino Severo, que ya en los principios del siglo V, podía pensar que con la conversión relatada de quinientos judíos menorquines, se iniciaba el ciclo de conversión de la totalidad de los gentiles, predicha por el apóstol! Estamos en el siglo V: ya existen, aunque dispersas, en Mahón, disputas entre judíos y cristianos, quema de sinagogas, robo de libros oracionales, enfrentamientos entre comunidades, conversiones más o menos sinceras. Es solo el principio de una cadena de acontecimientos, de luchas incesantes entre las Comunidades cristianas, y judías que darán lugar a persecuciones, odios y venganzas, masacres y pogromos que durarán siglos, salpicados con momentos de paz y concordia cristiano–judaica.

## 1. Visigodos: el judaísmo entre las corrientes arrianas y cristianas. La proyección del judaísmo hispano hasta Guadalete

La Historia del asentamiento visigodo en la Galia, inicia su andadura como Estado en el Reino de Tolosa. En aquellos momentos decisivos de finales del siglo V, punto de culminación del poder godo, se apuntan dos características. Por una parte el exaltado arrianismo y por otra, la romanización que sigue en auge y que tiene su reflejo en la codificación de Eurico, pero el arrianismo, constituía un valladar infranqueable para la fusión romano–visigoda.

Durante el período arriano, los judíos gozaron de relativa tolerancia y algunas leyes del Código teodosiano, discriminatorias para los hebreos, se incluyen en el Breviario de Alarico. En general, la vida de los judíos peninsulares era apacible, y la tierra su base de subsistencia, desempeñando algunos el papel de administradores de haciendas cristianas. Documentalmente se comprueba que los hebreos desarrollaban su vida en núcleos culturalmente avanzados, siendo sus sedes principales Toledo y las regiones meridionales y orientales de la Península, sobre todo la costa mediterránea, Baleares y las ciudades que, como Mérida, tenían raigambre romana. También consta que mantenían los preceptos fundamentales del judaísmo: circuncisión, celebración de fiestas litúrgicas, las leyes alimentarias y las que tenían relación con el matrimonio. Con Alarico II (484–507), se mantiene la legislación de Teodosio: prohibición de matrimonios mixtos y de edificación de sinagogas y el impedimento para el ejercicio de cargos públicos y la pena capital para los judíos proselitistas de cristianos. Asimismo, subsiste la separación en barrios exclusivos para hebreos. El Código de Alarico del año 506, contiene disposiciones normativas respecto al "status" de los judíos, reiterándose la antigua prohibición, respecto a los hebreos, de tener a su servicio esclavos cristianos. Se intentaba desterrar el proselitismo hebreo hacia los cristianos, y se admitían los tribunales propios judíos.

Recaredo I (586–601), consciente de que la división religiosa constituía un obstáculo en la política del Reino, acepta proclamando su conversión oficial al cristianismo en el III Concilio de Toledo (589), teniendo desde aquel momento en el clero católico el más firme aliado para sus empresas políticas y de gobernación del Reino.

Su conversión cambiará desde entonces la situación de la minoría judía, que quedará como la única disidente, y por ello, la intensificación de la presión visigoda contra los judíos peninsulares estará marcada desde su conversión al catolicismo y abjuración del arrianismo, concluyendo la etapa de tolerancia que el pueblo judío había gozado con los monarcas arrianos. Un historiador del judaísmo medieval, B. Blumenkranz, estima –y es cierto– que esa fecha, supone el punto de partida de la más trágica aventura de los judíos, con anterioridad a la plena Edad Media.

Será a partir de la conversión de Recaredo, cuando sin coacciones, aumenta considerablemente el número de conversos al cristianismo. Con Recaredo, se intenta la fusión de la minoría étnica judía con la cristiana, con pretensiones de conseguir la unidad religiosa. Bajo el mismo, se inicia la política discriminatoria respecto a la minoría hebrea y se afianzan las disposiciones dadas con anterioridad a su reinado, aumentándose la escala de prohibiciones hacia las comunidades hebraicas. Durante su reinado, se promulgaron leyes limitativas que afectaban al pueblo judío: se les impide poseer esclavos cristianos, y se proscribían los matrimonios mixtos, aparte de vedarse a los judíos los cargos públicos. Eran las primeras leyes antihebreas de la monarquía católica, basadas en el Derecho romano. Iglesia y poder emprenderán una etapa de tratamiento injusto a los judíos. Es un paso atrás en la resolución del problema hebreo que crea una situación de intolerancia respecto al mismo, aplicando, muy marcadamente y sin concesiones, la Lex Romana Visigothorum, pues se llega a prohibir, por el III Concilio toledano el matrimonio judeocristiano, ejercicio de cargos públicos y la desvinculación de su propia jurisdicción.

En mala hora para las Comunidades judías, el monarca visigodo –al que definía San Isidoro como "amable, dulce y de bondad egregia– abjuró del arrianismo, porque a partir de entonces se quiebra la convivencia godo–judaica y será el principio, inacabable, de enconadas presiones contra las Comunidades hebreas. Se resume en la frase de Gabriel Albiac[13]: "el catolicismo triunfante había iniciado, en esa fecha sus primeros ensayos como rodillo compresor de toda alteridad". Porque mientras los visigodos estaban adscritos al arrianismo, la minoría hebraica no tuvo problemas. Los hubo a partir de la conversión del monarca visigodo al cristianismo que dará lugar al dictado de una legislación antihebraica.

Con Recaredo, los judíos pasarán a ser una minoría social inasimilada. Las disposiciones antijudaicas dictadas serán el inicio de medidas más gravemente discriminatorias para el pueblo hebreo.

Sisebuto (612–621), impulsará la política antijudía. En el "Liber judiciorum" se intensificó la política antihebraica, disponiéndose medidas protectoras sobre los esclavos cristianos que "se sabe que han sido vendidos o libertados por los judíos". Y decreta que los esclavos cristianos en poder de los judíos o libertados, "deben de

recibir los privilegios de los ciudadanos romanos". Se prohíbe a los judíos desempeñar cargos públicos, porque con este motivo "hacen injuria a los cristianos"[14].

Sisebuto desencadena contra los hebreos terribles persecuciones obligándoles, con "indiscreto celo", censurado por San Isidoro de Sevilla, a convertirse al cristianismo. "La Crónica de Moissac", del siglo IX, consigna que la cifra de los judíos convertidos forzosos y bautizados, se elevó a 90.000 y los que no se convirtieron huyeron a la Galia. Por lo tanto, el monarca retoma la ofensiva contra las Comunidades hebraicas, llegándose incluso a dictar una ley en el año 612 ordenando el bautismo obligado de los nacidos de padres hebreo–cristianos, bajo pena de esclavitud y expulsión del Reino en caso de concertarse uniones mixtas. El monarca llegó a decretar la expulsión de los judíos, lo que dio lugar a conversiones masivas forzadas por la dureza de las penas y obligando a otros a huir a las Galias. Sin embargo hay que reconocer que, en este punto, el monarca visigodo tuvo como enemigo a la Iglesia, que se opuso a las conversiones forzadas, decretadas el año 616. Una lumbrera de la Iglesia, San Isidoro de Sevilla, tenía otra visión del problema judío, manteniendo que no era bueno haber forzado por la violencia a los que debiera haberse traído al buen camino por el convencimiento y solo con las razones de la fe. No obstante la medida se tomó y sería un nefasto precedente[15].

Con posterioridad se toman medidas represoras contra el judaísmo. Sisebuto el año 620, casi al final de su reinado, les dio tajantemente a los hebreos del Reino la opción del bautismo o la expulsión, lo que produjo nuevas conversiones o exilios forzados. Gabriel Albiac[16] opina, muy acertadamente, que las primeras conversiones forzadas que se producen en el reinado de Sisebuto, esbozaron "un destino que para el español llegará a ser harto familiar". Sisebuto pasará a la página negra de entre los persecutores del hebraísmo.

En opinión de Baer[17], el antecedente Decreto del año 612, pretendía luchar contra el proselitismo y procurar la conversión de los judíos al cristianismo, lo que supuso, una extorsión en la vida económica judaica, quedando excluidos los judíos de la estructura social en que se había desarrollado su actividad durante el período romano. Lo que no hay duda, es que la iniciación de la presión política de Sisebuto hacia las Comunidades judías, arranca desde la iniciación de su reinado, con la ley de 1 de julio del 612, para demostrar que los visigodos eran acérrimos y leales defensores del cristianismo. La base y motivaciones de su legislación, tendían a la erradicación del proselitismo hebraico y la defensa de la unidad del cristianismo, hechos que tristemente volverán a repetirse en 1492.

Las leyes visigodas antijudías anteriores al año 612, no habían tenido especial observancia en la práctica, por lo que Sisebuto reforzaba el cumplimiento de las mismas, en el sentido de reiterar las prohibiciones contra la conversión por parte de los cristianos al judaísmo y, respecto a los matrimonios mixtos, al tiempo que res-

tablecía la pena de muerte, derogada por Recaredo contra el proselitismo judío. Por ello, las motivaciones del monarca visigodo eran de "tipo ideológico", mostrándose valedor y protector a ultranza del cristianismo y de la unidad religiosa.

Puede decirse que, durante su reinado y por influjo de su dura actuación, dio lugar en que a partir de entonces la Monarquía goda "tendría que enfrentarse con el problema político de los marranos y criptojudíos, con sus secuelas de marginación, arbitrariedad y tentación inquisitorial"[18]. Sisebuto fue por tanto, "pionero en su antijudaísmo"[19] en comparación con medidas contemporáneas tomadas en Francia y otros lugares.

El reinado de Sisebuto constituye la inflexión decisiva en la política visigoda hacia el problema judío, iniciándose entonces el típico panorama del judaísmo medieval occidental. Esto se caracterizaría, en opinión de un destacado historiador semita, por el hecho de que los "judíos se convirtieron en una clase de seres humanos marcada por la persecución religiosa y política a lo ancho del mundo". Los gobernantes de los países cristianos, guiados por la Iglesia, sometieron a los judíos a un arbitrario proceso de conversión forzada y expulsión con el trasfondo de "pogroms" artificialmente montados[20].

La actuación de Sisenando (631–636), se concentró no en leyes propias del monarca, sino a través de la legislación canónica conciliar, establecida por el Concilio de Toledo del año 632, en cuyo Concilio IV se trató ampliamente de la cuestión judía.

Comenta García Moreno[21], que la "novedad de las medidas de Sisenando consistió en sacar las insidiosas consecuencias inherentes tanto a la validez del bautismo forzoso de Sisebuto como a la realidad del criptojudaísmo de muchos marranos. Las tradicionales medidas discriminatorias se centraron sobre los judíos no bautizados, pero sobre éstos recayeron otras nuevas surgidas de la sospecha sobre la autenticidad de su nueva fe".

Los judíos fueron objeto de censura en los primeros Concilios toledanos. La severidad de sus resoluciones antihebraicas, fueron una de las cuestiones tratadas por los conciliares. Se les prohibía el ejercicio de cargos públicos y la obligatoriedad de vivir en barrios apartados de los cristianos, e incluso vedándoles a tener mujeres, mancebas o esclavas cristianas. Es el caso acordado el año 632 del IV Concilio de Toledo, que bajo la presidencia de Isidoro de Sevilla dispuso "que los hijos (de judíos) fueran separados de los padres", lo que implicaba un propósito coactivo de adoctrinarles en el cristianismo. En el Concilio IV de Toledo se establece que los judíos no desempeñen cargos públicos: "porque con este motivo hacen injuria a los cristianos. Y si algún juez permitiera esto, será excomulgado como sacrílego; y el reo del crimen de subrepción será azotado públicamente"[22]. Sin embargo, los conciliares eran proclives a admitir, cierta tolerancia, ya que con-

cretamente, en uno de los cánones del Concilio se prescribía: "Sobre los judíos el Santo Sínodo ha ordenado no forzar a ninguno de ellos a creer de ahora en adelante, pues no podrán salvarse en contra de su voluntad, sino conforme a ella, de modo que la justicia se observe siempre". Advertimos en esta resolución, la mano de Isidoro de Sevilla, que siempre censuró que el bautismo forzado podía conducir al criptojudaísmo, y prevenir con ello el peligro judaizante de aquellos que adoptaban forzadamente la fe cristiana

El reinado de Chintila (636–639), fue corto y sin decisiones sobre el judaísmo. El V Concilio de Toledo de junio del 636, nada legisló sobre cuestiones hebraicas. En 1 de diciembre del año 637 al 9 de enero de 638, se reúne el VI Concilio, bajo la tutela política del monarca y la guía teológica del obispo Braulio de Zaragoza, y no supondría más que un nuevo paso en la idea de permitir la menor sombra de relanzamiento en los judeoconversos hispanos. Refiere García Moreno[23], que interpretando el "impás" del momento sobre la cuestión judía, Honorio I, envió a los obispos conciliares una advertencia, que García Moreno la tacha de "tono casi insultante", ya que califica a los obispos conciliares de "perros sin fuerza para ladrar", recriminando la blandura de la política hacia los judíos..."[24]. Se troca en este Concilio, "el dilema de conversión o muerte por el de bautismo o destierro" y se decretó que a partir de entonces, en el juramento de los futuros reyes al ascender al trono, se añadiese un nuevo compromiso: "No permitir que los judíos violen esta Fe Católica...".

A la carta insultante de Honorio I –que había sido mal informado– dirigida a los miembros conciliares en la que se les acusaba de la blandura con que afrontaban las cuestiones judías, a la que antes aludíamos, se comisionó al obispo Braulio de Zaragoza para que diera explicaciones al pontífice. Es la carta 21 por la que se deduce que el papa llamaba a los judíos "canes muti", perros mudos. Braulio envió al papa las actas del VI Concilio de Toledo en el que se imponía el bautismo por la fuerza a los hebreos, y compuso una profesión de fe que debían proclamar los así convertidos. Esto dio lugar a que muchos judíos huyeran a las Galias y aún a Roma, donde paradójicamente el papa no les obligaba a bautizarse[25].

No se vivió en una relativa etapa de tolerancia respecto al criptojudaísmo, como han afirmado algunos historiadores, durante el reinado de Chindasvinto (642–653), ya que una Ley de este monarca castigaba con la pena de muerte a los judíos relapsos, y la legislación antijudía era aceptada por el nuevo rey godo.

Con Recesvinto (653–672), vuelve a mostrarse una severidad en la legislación sobre judíos. Para el monarca se les consideraba a aquellos, miembros de una herejía que "contaminaba el suelo del país". También fue inflexible respecto a los conversos que se aferraban a las "Leyes de la perfidia"[26]. Entre las aproximadamente 80 leyes que se promulgaron en la etapa de Recesvinto, se dictó un odioso estatu-

to para las Comunidades judías[27]. Por lo tanto, Recesvinto sigue la tónica antisemita trazada en los precedentes reinados. Durante su etapa se celebró el trascendental VIII Concilio de Toledo en diciembre del año 653, que promulga el nuevo y excepcional "Liber Iudicum o Iudiciorum" en el año 654. Refiere García Moreno[28] que, en gran parte, las nuevas leyes de Recesvinto se remitían a volver a escribir las viejas normas del Código Teodosiano, aunque adaptadas a la nueva situación creada por la conversión forzosa del año 616. No se trataba, de limitar el culto de la religión judaica y de prohibir su proselitismo, entre los cristianos, sino de tratar de abortar cualquier asomo de criptojudaísmo y de castigar toda clase de apostasías entre los marranos, quebrando para ello las bases ideológicas y sociales en que se basaba la identidad y cohesión jerárquica de las aljamas[29].

En el nuevo Código, Recesvinto –que logra un decisivo paso en el proceso de unión de hispano–romanos y godos– incluyó Leyes de Recaredo, Sisebuto y Chindasvinto, añadiendo otras nueve más. La mayoría de éstas –afirma Luis García Moreno– vienen a recoger de forma coherente y ordenada toda la normativa antijudía acordada, en los Concilios toledanos de los años 632 y 638. Se prohíbe: la existencia de relapsos y criptojudíos y cualquier manifestación externa de carácter judaizante; prohibición de la endogamia hasta el sexto grado, y de entablar pleitos contra cristianos o testificar en su contra, y otras disposiciones antijudías. Especial interés –afirma el mismo autor– señalar que el castigo de los criptojudíos, nada menos que con la lapidación y hoguera, se decrete que debería ejecutarse por las manos de los restantes miembros de la aljama, lo que suponía un intento de romper las solidaridades sociales de la misma. Esta norma la consideramos tremendamente inhumana, al ordenar que la ejecución de las penas debía hacerse por los hermanos de sangre.

Vuelven a promulgarse leyes antijudías en la década de los cincuenta: Cánones del IX Concilio provincial de Toledo del 655 y Concilio X de Toledo del 656. En el primero se ordena la especial vigilancia que han de observar los obispos respecto a las aljamas durante las celebraciones litúrgicas cristianas y el rígido control sobre los nuevos cristianos. Wamba (672–680) mostró la cara afable hacia las Comunidades judías y promulgó un nuevo Estatuto en que se trata de la cuestión judía, excluyéndose a los hebreos de la Ley. A este respecto, sustenta Rafael Gibert[30], que en realidad los hebreos no llegaron a integrarse nunca en la comunidad visigoda y que la herejía judaizante y la connivencia con sus enemigos, operaban al contrario como factores negativos de la comunidad. "La persecución, acentuada hacia el fin –añade– agravó un proceso de disolución interna (no solo de cristianos y judíos) que la derrota militar precipitaría...". Opina, que aún sin derrota militar, el reino visigodo hubiera sucumbido. No obstante, se aprecia un regreso de judíos a la España cristiana, bajo el reinado de Wamba, lo que acredita vivirse, en aquellos momentos, en una actitud regia favorable al judaísmo.

Pero, aunque la cuestión judía con Wamba se dulcificó en cuanto a represión, con la llegada de Ervigio (680–687) se produce un endurecimiento de la presión antijudía y se llega a decretar la conversión forzosa de los hebreos, dando lugar a huidas hacia el Norte de África.

Ervigio añadió a las disposiciones antijudías de sus predecesores, otras de extrema dureza, intentando, mediante nuevas leyes, "extirpar de raíz la peste judaica". En los años comprendidos entre el 680 y 690 se acusa en el Reino visigodo el dictado de la legislación más severa que se diera contra los judíos. Ervigio cuenta con el apoyo del obispo Julián que llegó a ser Primado de Toledo y perteneciente a familia toledana de judeoconversos. Considera García Moreno[31], que el obispo Julián, "como todos los grandes marranos posteriores, como todos los neófitos y sospechosos por sus orígenes de tibieza en su nueva fe, Julián tenía que comportarse como un ardiente debelador del judaísmo. Habiendo roto su familia y él todos los lazos con la aljama toledana, necesitaba demostrar a sus antiguos hermanos y a sí mismo que la opción de su familia y la suya era la correcta; le urgía también que se terminase de una vez con el fenómeno del criptojudaísmo, que convertía a su familia y a él en traidores...".

Este comportamiento se dará frecuentemente a través de la Historia de los judíos en España. Y por ello el obispo Julián, se mostró como un personaje de marcado antijudaísmo, siendo un polémico, avanzado y febril, contra el mesianismo judío y un extremoso polémico antihebraico. Ervigio siguió a pie juntillas los dictados del obispo Julián, mentor ideológico del monarca en el periodo ervigiano.

Durante el reinado de Ervigio se elabora la nueva edición de el "Liber judiciorum". Es el cuerpo legal más completo que, sobre la cuestión judía, produjera Estado alguno de la época y cuyo texto fue presentado al Concilio XII de Toledo. En el nuevo Liber se confirman las decisiones tomadas precedentemente y que ya constaban en el Código de Recesvinto, estableciendo el bautismo forzoso, sin dar lugar de opción al destierro en caso de no aceptarse, agravación de las penas por criptojudaísmo, vigilancia episcopal de las aljamas, penas severísimas para los criptojudíos, prescripciones relativas a la tenencia de libros sagrados por parte de los conversos, reiteración de prohibir a los judíos la tenencia de esclavos cristianos, modificaciones en orden a la ocupación de cargos públicos por hebreos, que produjeran una situación de preeminencia sobre los cristianos. No hay duda que, como sostiene García Moreno[32], "la minuciosa legislación de Ervigio tenía por fin acabar con el problema del Judaísmo y del Criptojudaísmo". Asistimos por tanto al dictado de una legislación extremosamente represiva respecto a los judeoconversos, que se sancionaba con pérdidas de bienes y la llamada "infamante decalvación", azotes, destierro y sanciones por la celebración de festividades judías.

El Concilio XII de Toledo (27 enero, 681), vino a confirmar las leyes que se habían promulgado sobre "la maldad de los judíos" que en definitiva eran: La Ley en que se recuerdan las disposiciones promulgadas sobre las transgresiones hebraicas, los que blasfeman de la Santa Trinidad; los que ordenan que los judíos o sus hijos o sus criados "no se sustraigan a la gracia del bautismo"; las que ordenan que los judíos "no celebren la Pascua según su costumbre, ni practiquen la circuncisión de la carne, ni aparten a ningún cristiano de la fe de Cristo"; que los judíos "no traten de celebrar los sábados y las otras festividades de sus ritos"; que los judíos "descansen en su trabajo los días de Domingo y en los días señalados"; que los judíos "no distingan los manjares según su costumbre"; que los judíos no celebren matrimonio con parientes de su sangre, ni osen casarse sin bendición del sacerdote"; que los judíos "no se atrevan a defender su secta insultando a nuestra religión, ni huyendo de nuestra Fe, se pasen a otra, y que nadie reciba a cualquier fugitivo"; "que el cristiano no reciba del judío ninguna dádiva contra la fe de Cristo"; que los judíos "no se atrevan a leer los libros que la Fe cristiana rechaza"; que no sirvan a los judíos "o estén a su lado esclavos o cristianos". Otras cláusulas se referían al poder reservado a los príncipes "para usar misericordia con los que se convirtieren verazmente a la fe de Cristo"[33].

Flavio Egica (687–702), sucesor de Ervigio, reunió otros dos Concilios toledanos, el XVI y XVII (693–694). En el segundo Concilio se adoptan nuevas medidas antihebreas, y se acusa a los judíos de conspirar con los norteafricanos que, en aquellas fechas, debían ser una auténtica pesadilla para los monarcas visigodos, ya que durante los años de la dominación visigoda se advertía con inquietud, como contingentes musulmanes iban penetrando en el Mediterráneo. La conquista de Alejandría les brindó el beneficio de los grandes astilleros del lugar y para el año 680 las naves árabes ya habían comenzado a atacar las costas españolas. Comenta Abba Eban[34], que a medida que aumentaba la amenaza musulmana sobre la Península Ibérica, comenzó a difundirse el rumor de que los judíos españoles estudiaban la posibilidad de pedir a los árabes ser rescatados de la persecución que sufrían de los cristianos. Y en esas circunstancias Egica, en el año 694 llamó a un Consejo y denunció a los judíos como traidores al Reino.

En el Concilio XVII de Toledo del año 694 se siguen poniendo cortapisas a los hebreos[35].

Está próxima la invasión musulmana, y se advierte que la cabeza de la Monarquía visigótica ya intuye, que los hebreos conspiran y fraguan con agentes exteriores la destrucción del Reino visigótico de acuerdo con los moros africanos, como así sucedería a los pocos años. Por ello en el canon del Concilio se estampa esta lapidaria frase: "de repente, llegó a nuestros oídos la conspiración y unión de los mismos infieles (judíos), de modo que no solo contra su promesa guardando sus

ritos mancharon la túnica de la Fe, que por las aguas del sagrado Bautismo les había vestido la santa madre Iglesia, sino que quisieron usurpar para sí, por la conspiración, la cumbre del reino como se ha dicho y con este infausto crimen, por las confesiones de los mismos, fuese plenamente conocido por nuestro convento, por la sentencia de este nuestro decreto mandamos sean castigados con irrevocable censura". Se escribe a continuación como aquellos judíos "decretaron con mucha crueldad" no solamente la "injuria a la Cruz de Cristo, sino también la destrucción de su pueblo y patria... se procure extirparles rigurosamente, privándoles de todas sus cosas, que han de ser firmemente aplicadas al fisco". Asimismo, se decretaba que los culpables –"los mismos pérfidos"– como sus mujeres e hijos y toda su descendencia, "sean sacados de sus propios hogares, permanezcan para siempre dispersos por todas las provincias de España"[36].

No nos extrañan las insidiosas disposiciones conciliares teniendo en cuenta que Egica había pronunciado un discurso escandalosamente antijudío en la apertura del XVI Concilio de Toledo de mayo del 693. Egica, durante su reinado, no dio oportunidad a los judíos entre aceptar el exilio o la conversión: solo conversión. También en 693 se dispuso la prohibición de edificar sinagogas y las construidas fueron objeto de destrucción, lo que obligó a los judíos a hacer el culto oracional en lugares privados y domicilios, y todo con carácter secreto[37]. Respecto a lo que Egica creía era un auténtico conjuro hebraico, con árabes impacientes de invadir la Península, opina García Moreno que "el Mesianismo, en su forma externa de complot ultramarino, no era más que una de las respuestas de las aljamas sefarditas al intento último por acabar con su identidad étnico–religiosa".

En el Concilio XVII de Toledo, –del año 694– aparte de verter graves imputaciones contra las Comunidades hebreas y de acusar a los judíos de conspirar contra el Reino, las acusaciones de los padres conciliares, respecto al judío, son de extrema gravedad. Joseph Pérez[38] se pregunta: "¿Cómo explicar la saña de los reyes visigodos, a partir de la conversión de Recaredo contra unos judíos, que no constituían una amenaza?" Y se responde: "Las explicaciones por motivaciones de tipo económico o político no sirven: la codicia no aparece que haya inspirado la persecución y tampoco representaban los judíos una oposición a la monarquía visigoda", y añade: "no se conocen revueltas encabezadas por los judíos, salvo a finales del siglo VII, cuando se habló de un complot —auténtico o pretendido– contra Egica, lo cual dio un pretexto a éste para dictar la drástica medida de la esclavización...". Todo indica que las medidas discriminatorias estaban inspiradas en gran parte por el celo religioso. Nosotros añadiríamos también, por el celo político.

Este "celo religioso" de que habla Joseph Pérez, será tan contumaz, tan impenitente y enconado que estará presente, irremediablemente, durante los siglos siguientes hasta la misma expulsión judía en 1492. Será Recaredo el que abra el

ciclo sistemático y no abandonado en la historia de los judíos hispanos hasta su erradicación. ¿Cómo es posible que éste celo religioso pudiera persistir y no decrecer durante tantos siglos? La Iglesia Católica, desde los Concilios de Toledo, se marcó una pauta que no abandonaría pese al paso de los tiempos y el cambio de mentalidad y de costumbres. Permanecerá siempre alerta, ojo avizor, con "cien ojos", en defensa a ultranza de una fe, que iba en contradicción con la doctrina de Jesucristo. Sería una constante en la Historia española esta lucha abierta contra un proselitismo judío, que según sus postulados, realmente no existió, con la intensidad como se le presenta, ya que la constante fue precisamente lo contrario: el imperio del proselitismo y clientelismo cristiano, y siempre, en definitiva, terminar con una disidencia religiosa que tantas desventuras producirían entre las Comunidades judías hispanas, en el transcurso de los tiempos.

Para Baer, este Decreto conciliar del año 694, constituye la última prueba documental que da testimonio de la lucha entre judaísmo y cristianismo en el acontecer de la España visigoda y añade que, "los sucesos que tuvieron lugar en España durante el siglo VII, sirvieron de símbolo y ejemplo para los cristianos fanáticos de la Baja Edad Media"[39].

Los Concilios de Toledo anteriores al XVII, no fueron muy proclives respecto al tratamiento del problema judío pero, en este último, se acusan las presiones sobre las Comunidades hebreas. El pretexto de la presión antijudaica se debió sin duda a las atribuidas manipulaciones que realizaban los judíos con los musulmanes, respecto a la ocupación peninsular, lo que dio lugar a cambiar la práctica proteccionista que había existido e iniciarse una represión y persecución. En el caso de Ervigio, intentó acabar definitivamente con la lacra del criptojudaísmo, acusándose durante su reinado dos fases: una moderada y otra radical en extremo. "Es –en opinión de García Moreno– lo que algún autor moderno ha llamado "la solución final", por ciertas semejanzas con acontecimientos en la Historia judía del siglo XX"[40]. Se refiere en lo que denomina, "ciertas semejanzas" en la actitud de Egica en el XVII Concilio, en el que el monarca godo "propondría esa auténtica solución final con la dispersión y esclavización de todos los marranos de Fe dudosa, y la desmembración de sus familias".

En éste XVII Concilio será donde, por última vez, se legisle en la España visigoda sobre cuestiones hebraicas. El canon 8 expresa por sí solo su contenido: "De la condenación de los judíos". La represión por cometer los judíos el supuesto delito contra la patria, llegó a tal extremo en su dureza, que se les incautan sus haciendas y se les convierte en parias y esclavos, y se procede a una dispersión de los judíos por toda la Península. Aclara, Pilar León Tello[41] que, en cuanto al complot, no se especifica su alcance en el Concilio, ni en la confirmación real, sino que se menciona de un modo ambiguo que querían usurpar el Trono para ellos, provocando la

ruina de su pueblo y de su patria. De todos modos, este supuesto entente o connivencia entre judíos y musulmanes, va a ser motivo esgrimido constantemente contra el judaísmo español hasta el mismo momento de la expulsión de 1492. Sobre este tema se han dado muchas versiones. García Moreno[42] se pregunta si esta aseveración de connivencia judeomusulmana era producto de la invención de los propios visigodos, inclinándose por considerar ser una realidad que las Comunidades judías contribuyeron o ayudaron en la invasión islámica de la Península, pero aclara que hay que tener en cuenta que, en casi toda la etapa visigoda, salvo en algunas contadas y cortas épocas, judíos y criptojudíos vivieron "bajo un azote implacable e inmisericorde de los monarcas godos, sobre todo las dos últimas décadas y que el hecho de la llamada "traición judía", pudo producirse en mayor o menor escala".

Cuando enjuicia el mismo autor este hecho, incide en que parece lo más verosímil que unas juderías castigadas en las dos últimas décadas de la historia hispanovisigoda, pudieran ver en los ejércitos islamistas, libertadores frente al yugo cristiano y visigodo, y pretendieron salir del túnel a toda costa, escapar del yugo godo–cristiano opresor, humillante, intolerante y a veces sanguinario. Debieron meditar los pros y los contra: la avalancha goda iba en derechura a propiciar el más sanguinario de los holocaustos que después, al cabo de los siglos, se harían realidad en el siglo XX.

Y en estas condiciones, las Comunidades judías de la Península, lo que desearon fue desembarazarse de un yugo que les oprimía sin rasgo alguno de humanidad. Sin embargo, esta ficticia o posible, y a veces justificada, ayuda judía en la invasión musulmana de España, será –como la del deicidio, y en ocasiones mucho más– un sambenito inmerecido, del que cargarán sobre sí los descendientes judíos hasta el destierro en 1492.

¡Cuántos siglos de perduración! ¡Cuántos siglos de rencores que no se borrarán ni desaparecerán de las conciencias de los descendientes del mundo hispanogodo!

Pero ¿cuáles fueron las motivaciones del odio godo–judío? Sin duda –comenta García Moreno–[43] que fueron motivaciones religioso–ideológicas. Añade que "el tradicional conflicto Sinagoga–Iglesia cobró una significación política fundamental al calor de las tendencias cesaropapistas– teocráticas de la monarquía visigoda a partir de Recaredo. Las angustias cristianas y las expectativas mesiánicas judías, no harían más que echar leña al fuego, bien adobadas por una ominosa realidad exterior según se avanzaba en el siglo VII". Cuando asciende al trono Witiza (702–710) ya se advierte el ocaso de la hegemonía goda, por los avances del Islam en el Norte de África y la inminencia del fin de la etapa visigoda en Guadalete.

En general, los gobernantes visigodos tuvieron políticas fluctuantes, con respecto a los judíos, imponiendo sanciones económicas como incentivo para la conversión "voluntaria" o recurriendo a los bautismos forzosos y expulsiones. La etapa

goda–arriana se destacó por el trato tolerante, recibido de los judíos hispanos, tolerancia que fue decreciendo hasta acabar en auténtica y sañuda persecución. Los Concilios de Toledo, celebrados durante la etapa visigoda, abordaron con amplitud la cuestión judía, tratando de conseguir la unidad religiosa, siendo Toledo, durante el período visigodo, la capital, en que se intentan resolver o mitigar los problemas con las Comunidades hebreas, Concilios que establecieron una profusa legislación sobre los judíos peninsulares. De simples asambleas eclesiásticas en su inicio, a partir de Recaredo, se trasformaron en el organismo fundamental del Estado.

Estos Concilios, a los que incidentalmente nos hemos referido, fueron decisivos en la España visigoda y mostraron en muchas ocasiones una intransigencia radical respecto al judaísmo: bautismos forzados, prohibición de ejercicio de oficios públicos, confiscaciones e impuestos, incautación de libros religiosos, disposiciones sobre esclavos, distintivos diferenciales y otros. Jesús Álvarez compara que, si bien en todo el continente europeo se arbitraron imposiciones antijudías similares, en el visigótico el problema judaico se exacerbó y derivó hacia violentas represiones y él mismo hace una certera distinción entre los acontecimientos en España y en Europa, en el sentido que, respecto a España, poder civil y eclesiástico marchaban aunados buscando la unidad religiosa, en tanto en Europa la autoridad eclesiástica, en ocasiones, se imponía al poder civil[44]. Hemos de tener presente, en líneas generales, que la etapa visigoda fue de acusada depresión para las Comunidades judías, que se ven zarandeadas, sobre todo, en el último período godo, por el antijudaísmo exacerbado de los monarcas, por lo que ha de considerarse que aquellas, vivieron años aciagos durante al menos los últimos años del dominio visigodo, si bien autores como Valdeón[45], entienden que las persecuciones fueron más por motivos políticos, que por causas religiosas. No obstante, el desenvolvimiento de las Comunidades judías tuvo muchos altibajos, de la persecución a la tolerancia o semitolerancia y de éstas a las duras y odiosas represiones. Ello no fue obstáculo para confirmar que muchos judíos llegaron a ser ricos propietarios y detentaron empleos de alto rango, tomaron parte en el comercio marítimo, y se significaron como arrendatarios, pero en general, la coexistencia entre visigodos y judíos, fue como una angustiosa pesadilla para el pueblo hebreo.

El orgullo de sangre fue una constante en visigodos y otros pueblos indogermánicos, constituyendo que para aquellos el linaje fue considerado el eje de su vida social. Por ello compara Julio Caro Baroja[46] que la organización visigótica recordaba a la hebrea, y que "la antipatía –revela el historiador–antropólogo– debía ser mutua, como lo ha sido después, en circunstancias en que se han enfrentado personajes parecidos". Y no nos sustraemos a reproducir la visión que tuvo respecto a estos dos pueblos –judío y godo– en el devenir de la Historia: ¡"Gran misterio éste de la oposición tradicional del judío y el germano o el hombre afín al germano! Con

periodicidad esta oposición ha producido terribles males. Y los que tenemos por encima de los cuarenta años –reflexiona– hemos sido espectadores de una de las mayores persecuciones raciales de la Historia, si no la mayor; es decir la que Hitler y sus secuaces desencadenaron contra el pueblo judío"[47].

Abunda Caro Baroja en sus reflexiones y concomitancias y llega a mantener que "el rey visigodo Sisebuto no tenía la menor idea de la antropología racista decimonónica; era un hombre piadoso, cristiano y, sin embargo actuó en antisemita. ¿Qué argumentos usaba? Los que se han repetido una y otra vez: argumentos de carácter religioso (que para el mismo Hitler eran fundamentales), argumentos de carácter político, argumentos de carácter económico..., en última instancia siempre se insinúan los de carácter físico".

Extraordinaria deducción, la que nos proporciona Caro Baroja, considerando que la base visigótica del injusto odio al judío, sin más ni más, estará presente en toda la Historia de España. Es curioso como se trasmiten estas vivencias a través del tiempo y del curso generacional.

También el antijudaísmo se dio profusamente en escritores españoles de la Iglesia Católica, durante el período visigótico comprendido entre mediados del quinientos y finales del seiscientos. Nos referimos al caso de Isidoro de Sevilla (560–636) que durante cuarenta años fue obispo de la sede hispalense y presidió los Concilios II de Sevilla (año 619) y IV de Toledo (año 632) y llegando también a suscribir el V toledano. El autor de las "Etimologías" en su obra "Laus Hispaniae", revela un sentimiento nacional hispano–godo, y aunque se opusiere a los dictados de Sisebuto de imponer a los hebreos por la fuerza el bautismo, hecho que le enaltece, su obra principal antijudía "De Fide Catholica contra Judaeos", trata de manera insultante a los judíos: carnales, perros, duros de corazón, maldecidos y castigados de Dios, reprobados y condenados a perpetua ruina. Es cierto, no puede echarse en saco roto que defendió tesoneramente los derechos humanos de los hebreos, aunque demuestra hacia ellos un bajo concepto moral y teológico[48]. Sin embargo, se resiste a la condenación de los judíos a ser sometidos a esclavitud por los cristianos, y su actitud personal con la sinagoga, la califica el teólogo español Jesús Álvarez de "honesta y humana".

Otro escritor español antijudío, fue Braulio de Zaragoza (585 (?)–651(?))y que, como el anterior, fue elevado a los altares, discípulo de San Isidoro y asistente a los Concilios de Toledo IV, V, y VI. Comenta el teólogo citado[49], que como quiera que Honorio I alegase quejas de la tibieza que mostraba la Iglesia española en la represión a los judíos, Braulio envió al papa las actas del VI Concilio de Toledo y compuso una profesión de fe que debían proclamar los así convertidos.

Y en el recuento de las figuras insignes antijudías de la Iglesia en el periodo visigótico, –rayando casi en la línea del antisemitismo– no podemos dejar de citar

a Ildefonso de Toledo (607–667) que concurre a los Concilios de Toledo VIII (653) y IX (655). Su obra "De Comprobatione", probablemente con el subtítulo "Contra Judaeos", la dirigió al monarca visigodo pidiéndole que "oprimiera valientemente el cuello de los enemigos de Cristo". Refiere Álvarez, que "nos habla de su infecta malicia, de sus rabiosos ladridos, de su ciega infidelidad y detestable perfidia; son impíos y criminales en grado superlativo"[50].

Y como final, y entre otros de menor relevancia, otra figura antijudía en la Iglesia de la etapa visigoda fue el obispo de Toledo, Julián, –hombre de letras y de acción– nacido hacia el 642 y muerto en el año 690 al que se ha calificado, sin base alguna, como descendiente de judíos. Asistente a los Concilios XII, XIII, XIV y XV de Toledo. Su nombre se asocia al judaísmo por su obra "De Comprobatione Aetatis Sextae", escrita con ánimo polémico antijudío y en la que pretende convencer a los judíos y fortalecer la fe de los cristianos. A los primeros –comenta Jesús Álvarez–[51] porque caen en el "abismo de su detestable incredulidad", y a los segundos, "para que se sepan defender contra la astucia de Satán", refiriéndose a la "pertinacia de su frente impúdica calificándolos de ciegos y mentirosos". No era solamente en España en donde se escribían tales improperios antihebraicos. Estamos de acuerdo en la conclusión final a la que llega Álvarez en el sentido de que la tradición antijudía de España no fue menos hostil que la observada en el resto de Europa.

Y así llegamos al año 711, en que se derrumba la monarquía visigótica. Con su final, se borra de momento y circunstancialmente, una etapa de absurda y enconada persecución "a sangre y fuego", contra las minorías judías. Considera Haim Beinart, de la Universidad de Jerusalén[52], que para evaluar el periodo visigodo se pueden utilizar las palabras de Montesquieu en "De l'esprit des Lois": "es el primer régimen totalitario de la Historia Europea".

Adversidad y rechazo, fue la tónica durante más de cien años del Reino visigodo respecto a los judíos. Humillaciones y vejámenes estuvieron a la orden del día, que culminaron con Egica, ordenando que los judíos fuesen reducidos a perpetua esclavitud.

# II

## INVASIÓN MUSULMANA Y COMUNIDADES JUDÍAS

Si los judíos de la España visigoda mantuvieron supuestamente contactos con el Islam y propiciaron la invasión musulmana del año 711 en la Península, hecho que se da como cierto en las actas conciliares de Toledo, y que en parte fueron causa de la confrontación Iglesia–Sinagoga, es que en los hebreos del Reino visigodo estaba ausente el sentimiento de incardinación y pertenencia a la mayoría social hispana. En tal supuesto, aún no se sentían vinculados a una "comunidad hispana" más amplia, porque no se explica que cuando todo el mundo occidental se alineaba para combatir al amenazante Islam, los hebreos, con sus torpes maquinaciones alentaran y propiciaran el arrasamiento de España por un temido invasor contra el que se combatía en determinadas áreas europeas. Debemos considerar un hecho cierto, y es que la nobleza visigoda para congraciarse con la influyente Iglesia, había dictado órdenes contra los hebreos, lo que obligó a éstos a emigrar en gran número al norte africano, y ello, como apunta Jesús Brun ("Cristianos y Musulmanes en Castilla y León"), incrementó el número de enemigos a la puerta de casa y aumentó las envidias, rencores, traiciones y divisiones, hasta derrumbar el edificio que los godos crearon en trescientos años escasos.

La cuestión es que el Reino visigodo se derrumbó estrepitosamente en el año 711, ante el empuje de los ejércitos musulmanes.

Dada la ferocidad de los últimos reyes visigodos, a partir de Recaredo, no puede extrañar el comportamiento de las Comunidades judías ante la invasión peninsular musulmana que era, en definitiva, una esperanza para aquellos de sentirse liberados del opresor yugo visigodo.

¿Ayudaron en realidad los judíos a los musulmanes en la conquista de España? Habremos de contestar, aunque con las naturales reservas, en sentido afirmativo, dados los antecedentes de la real opresión visigoda y estar de acuerdo con Sánchez Albornoz, que considera a los judíos como la quinta columna de la invasión sarracena. Joseph Pérez[53], se expresa contundentemente: "No cabe duda de que los judíos concibieron unas esperanzas mesiánicas de un acontecimiento que significaba para ellos la liberación, ante un poder que les estaba esclavizando. No solo recibieron a los moros con los brazos abiertos, parece claro que mucho más".

Por ello, considera que la que denomina "traición del "ghetto", se convertirá en uno de los tópicos más arraigados sobre la "pérdida de España", "o fue solo la España cristiana la que se escandalizó –añade Pérez– ante la alianza de moros y judíos. Toda la cristiandad compartió aquella hostilidad contra el judío aliado del moro". Cita las tesis de los profesores Allan Harris Cutler y Helen Elmquist[54], aludiendo a que la creencia en un entendimiento político, económico, cultural y religioso de judíos y musulmanes durante las cruzadas, que no volverá a darse, (1099–1291), hizo nacer entre los europeos una judeofobia que derivaría en el claro antecedente del antisemitismo moderno.

Sería por lo tanto, en el caso hispano, la persistencia en el rechazo hacia el judío en la España medieval y moderna, los que predeterminarían en parte –solo en parte, porque no hay que desdeñar la influencia del factor religioso– el surgimiento inveterado del odio, sustentado en base a la "confabulación" judeo–morisca en el proyecto y realización de la invasión musulmana del territorio peninsular. Por ello, la acogida que dieron, a los musulmanes invasores, como libertadores y colaborando con ellos en la conquista de la Península, será un perenne punto de fricción en las relaciones cristiano judías, si bien hay que tener en cuenta, en opinión de Joseph Pérez[55], que la invasión musulmana "salvó a los judíos españoles de la catástrofe que les amenazaba", aunque no debe desdeñarse, que Sisebuto pretendió la eliminación del judaísmo, y por ello, se explica en parte, que los judíos abrieran a los musulmanes las puertas de algunas ciudades, e incluso que colaboran en la invasión musulmana. Esta acusación de traición judía a los cristianos peninsulares perdurará, durante siglos. Sin duda pensaron los judíos que la actitud de decidido apoyo a los invasores les colmarían de ventajas y que, podrían ejercer libremente su culto, profesiones y vida comercial, dispondrían de sinagogas y escuelas y conservarían sus bienes, costumbres y gobierno.

Y estas ventajas de que hablábamos, las tuvieron efectivamente los judíos hispanos, que colaboraron activamente, bien luchando como componentes del ejército invasor o prestándoles ayuda desde el interior de las plazas que pretendían conquistar. Al propio tiempo, los hebreos fueron utilizados como guarnición de retaguardia, de tal forma que el ejército invasor pudiera desarrollar adecuadamente su avance y así, en pocos años, el Islam se apoderó de la Península de la que solamente los cristianos conservaron una pequeña faja en el Norte, en la que parece no existieron núcleos judíos, hasta pasados más de siglo y medio.

Desempeñaron los judíos un papel de suma importancia en el ensanchamiento del poderío musulmán. En opinión de Benzión Netanyahu, los musulmanes significaron para los judíos "los salvadores de su intolerable opresión", ayudando a los invasores, lo que explica el auge de las juderías enclavadas en zonas de dominio musulmán, en donde los judíos llegaron a ocupar puestos preeminentes, como en

la Corte califal de Córdoba. Se cita por Valdeón[56] el caso de Hasday ibn Shaprut, médico y colaborador personal de Abd–al—Rahman III, fundador del Califato de Córdoba, por vía de ejemplo, asignándoles en Toledo un barrio sobre el Tajo, la "Madinat–al–Yahyd", núcleo del arrabal que extendería después sus límites y les serviría de asiento durante su permanencia en Toledo[57]. Se radican en Toledo y en Córdoba, donde ya se encuentran en el año 750 poderosas Comunidades judías, protegidas por los invasores que propiciaron un acusado desarrollo y renacimiento de la cultura hebraica que se hace patente en el reinado de Abd–al–Rahman III (912–961), pero también llevan a sus espaldas un odio del cristiano que no se olvidará con el paso de los siglos de Reconquista.

Las juderías, en el entorno ocupado, crecían sin cesar en el espacio musulmán al asentarse en ellas judíos que venían desde zonas menos favorecidas. Tenemos que hacer la salvedad que, la tolerancia religiosa en estos primeros momentos de la invasión, tuvo igual afectación, tanto para cristianos como para judíos, y estos últimos, a medida del paso del tiempo, al asegurarse las posiciones musulmanas, se redujo la influencia judía, y tanto a judíos como a cristianos se les sometió a idénticas normas, de tal forma que, pudieron comprar su libertad religiosa a cambio de un impuesto especial.

Durante los siglos VIII a XI, en opinión de Henri Pérès[58], los judíos "no tuvieron sino que felicitarse por el régimen que se les había impuesto, por el hecho de ser "gentes de libro". Supieron apreciar las ventajas de estar sometidos a los nuevos conquistadores. A la política restrictiva de los reyes visigodos, sucede un régimen de amplia tolerancia, que coloca a los hebreos desde los primeros momentos de la invasión, como eficaces auxiliares para árabes y bereberes, y muchos, sin duda, se convirtieron, sobre todo a partir del Califato Omeya.

En el transcurso de los siglos citados, la Península Ibérica es objeto de una considerable inmigración, que procede del norte de África, hasta el extremo de que ciudades como Granada, Tarragona y Lucena fueran llamadas por los geógrafos árabes "ciudades judías".

Los judíos abundan en las grandes ciudades: Zaragoza, Badajoz, Valencia y Sevilla, si bien la región predilecta para el judaísmo durante el siglo XI, fue el reino de Granada, llamada la "Ciudad de los judíos". Indica Pérès como Al–Idrisí, que durante el siglo XII recorre la Península, anota que los "judíos pueblan el interior de la ciudad, y no dejan entrar en ella a los musulmanes. Los judíos son más ricos que en cualquier otro país de los sometidos a la dominación musulmana, y se mantienen en guardia frente a las empresas de sus rivales"[59]. En opinión de Pérès[60], los judíos se encuentran mezclados en la sociedad musulmana, dedicándose al comercio y a oficios artesanales, siendo muy valiosos por el dominio que tenían del hebreo, el árabe dialectal y el romance, que les hacia imprescindibles para los

musulmanes en sus relaciones diplomáticas, llegando a ser ministros de los Ziríes de Granada.

En el aspecto cultural, la etapa de los judíos en la España musulmana, constituye uno de los capítulos más extraordinarios de la historia judaica y en opinión de Abba Eban[61], se destaca la figura de un personaje central Hasday ibn Shaprut (c. 915–975), antes citado, que sentó en la España musulmana las bases "de un florecimiento cultural judío que habría de sobrepasar ampliamente al de Babilonia".

Se dio un caso muy curioso, que acredita la vigilancia, cautela y previsión que los invasores adoptaban sobre el censo poblacional de las ciudades en relación al número de habitantes judíos, como el ocurrido en Córdoba, capital de Al–Andalus, en la que los musulmanes no permitieron el crecimiento de la Comunidad judía, y dando a ésta facilidades para su establecimiento en Lucena, que llegaría a ser la perla del judaísmo español.

Con Abd–al–Rahman III (912–961), las Comunidades judías de Al–Andalus vivieron días de florecimiento y prosperidad. El califa trasforma Córdoba en un emporio cultural y científico, y ello significará también para los hebreos de la Península un momento de esplendor, y los judíos durante la etapa del Califato, alcanzan su cénit y verán prosperar sus comunidades en Córdoba, Granada y Sevilla, y conservar sus costumbres y su religión. Fue un periodo de convivencia judeo–musulmana ejemplar. La administración califal acogió en puestos claves a los judíos, y éstos tuvieron, una activa intervención en el comercio de caravanas que surcaban todos los rincones y ciudades de Al–Andalus, desarrollando una extraordinaria labor en los aspectos sociopolíticos, y en especial, en el campo diplomático, y como científicos y literatos. Durante los siglos X y XI, se considera por todos los historiadores que los judíos alcanzaron el mayor bienestar y nivel cultural que hayan alcanzado los hebreos fuera de Israel antes del siglo XVIII.

Transcurre en el mismo tono de bonanza con Hakam II, su hijo (961–976). La Córdoba de aquellos días, una luminaria de todo el mundo conocido, se transformó en un centro de estudio gracias al impulso de un extraordinario dirigente. Nos referimos a R. Hasday ibn Shaprut (915–975), antes citado médico y diplomático judío, a quien se considera el primer cortesano hebreo de la España del siglo X[62], y también la figura de R. Shemuel ha—Naguid, diplomático y poeta. Haim Beinart considera esta época como de grandeza y florecimiento de las "yeshirot" y centros de estudios judaicos como el de Alisana (Lucena), y no en balde se llamaba a Granada "Granata–al–Yaud". Había pasado al centro religioso y cultural –en frase de Lacave– del judaísmo de Oriente a España, con las Academias de Córdoba y Lucena, dándose desde ellas, "directrices de vida para los judíos de todo el mundo".

No solamente fue el Sur de España centro de acogida y desenvolvimiento de una floreciente actividad judía. También lo fue, como destacado centro de cultura hebrea, Zaragoza en la época de R. Yekutiel ben Yitzhak (Abu Isaac Ibn Hassan).

Sin embargo, el ocaso y fragmentación del Califato y el establecimiento de los reinos de Taifas en 1031, oscurecen y borran la prosperidad en que se desarrollaba la vida de las Comunidades judías y se producirán persecuciones contra los judíos que se ven forzados a huir y establecerse en territorio cristiano.

Debe calificarse el siglo XI, para los judíos de Al—Andalus, sobre todo en sus finales, el período en que se acusa el mayor florecimiento del judaísmo–hispano. Pero también se dieron sus rivalidades y se produjeron matanzas de hebreos. Nos referimos al pogromo de 30 de diciembre de 1066, en Almería, en que murieron a manos musulmanas, 3.000 judíos[63]. No obstante, en opinión de Pérès[64], el examen de los diferentes elementos étnicos que componen la población de la España musulmana nos deja, en conjunto "la impresión de un mosaico compuesto con bastante armonía en el que apenas se advierte algún tono contrastado".

En el transcurso de los siglos XI y XII, surgió en la España musulmana un pujante sionismo, aunque tras ese naciente sionismo –comenta Abba Eban–[65] aparecía lo que denomina "la aguda conciencia de vulnerabilidad de los judíos españoles". Y alude a que la decadencia del Califato de Córdoba, a principios del siglo XI, propició una etapa de fragmentación política, y en su transcurso numerosos principados árabes y bereberes compitieron por conseguir la supremacía cultural, comercial y militar. Esto fue ventajoso, aunque a corto plazo, para los judíos, especialmente, para quienes ejercían como médicos, escribanos, consejeros políticos y financieros de los príncipes árabes. No obstante a largo plazo, los costos de la inestabilidad política fueron altos, dándose el caso de que las Comunidades judías corrían el riesgo de ser erradicadas al ser derrocado su príncipe o protector.

Se acusa en los siglos XI y XII una marcada inestabilidad política, en el área musulmana, que tuvo su influencia en la vida de las Comunidades judías allí radicadas, produciéndose éxodos de judíos al conquistarse Córdoba por los bereberes. Y a medida que avanza el siglo XI, las señales de inestabilidad para el pueblo hebreo son patentes. Se citan por los historiadores casos concretos de persecuciones produciéndose deposiciones y ejecuciones, como fue el caso de Yekutiel ben Isaac ibn Hasan, consejero de la Corte de Zaragoza, depuesto y ejecutado en el año 1039.

Años después, el 31 de diciembre del año 1066, una turba de musulmanes arrasó la aljama de Granada. Este, en opinión de Abba Eban[66], fue el primer caso documentado, aunque no el último, de persecución a los judíos españoles por parte de los musulmanes. Refiere que el "balance final de grado de actividad cultural, autónoma e ininterrumpida de los judíos en España provoca asombro"[67]. Y lo justifica al con-

siderar que el Islam tenía un agudo sentido de superioridad, considerando a los judíos inmerecedores de la salvación y de servir en altos cargos políticos. Sin embargo, hace una matización que anotamos por su trascendencia: "Pero los gobernantes islámicos no demostraron ninguna inclinación por invadir los santuarios privados de aprendizaje y especulación en los cuales se sumergían los judíos, y los judíos siempre juzgaron todo cambio de gobierno, de musulmán a cristiano como una mala jugada de la fortuna". Este acusado respeto de árabes hacia el judaísmo, en el aspecto religioso, fue una constante y como tal hay que dejar constancia, porque no se dio, en líneas generales, por parte de los cristianos hacia los judíos.

Respecto al primer pogromo de diciembre del año 1066 a que antes aludíamos, contra los judíos granadinos y a cargo de musulmanes granadinos, se pregunta Caro Baroja[68] : "¿De qué se acusaba a los judíos? De haberse enriquecido, de percibir contribuciones del reino (que se habían repartido a su guisa) de ir vestidos espléndidamente, de comer como nadie, de tratar a los nobles con orgullo. Mientras tanto el pueblo fiel, el pueblo creyente, honrado, vivía en la miseria". Ausencia por lo tanto de motivos religiosos en la justificación del pogromo. En el caso del pogromo de 1066, estuvo a cargo de alfaquíes. Por eso, razona Caro Baroja, se dan lo mismo en la España musulmana que en la cristiana.

El pretexto inicial para ellos suele ser religioso. "Hombres de Iglesia o de Mezquita, clérigos, frailes o alfaquíes, son los que encienden de tiempo en tiempo, las hogueras del odio...".

La irrupción en el Al–Andalus, en los siglos XII y XIII de dos poderosas dinastías reformistas, –almorávides y almohades– se acusó con crudeza en el entorno judío, sobre todo por los intransigentes almohades. Sus comunidades serán perseguidas y obligadas a la conversión, lo que dará lugar a una desbandada judía hacia los territorios cristianos, y al próximo oriente, como será el caso de Maimónides.

La ola de fundamentalismo almohade (1091–1146), dio lugar al ocaso y destrucción de muchas comunidades hebreas de la Península, que se vieron abocadas a la huida hacia el Norte africano, o bien acogerse a la tolerancia de la España cristiana. En torno a 1140, puede decirse que se termina la tolerancia musulmana respecto a los judíos y cristianos, y hacia entonces, como se ha afirmado, tocan a rebato: a judíos y cristianos les está vedado vivir en territorios hispano–musulmanes del reino granadino, y carecen de sinagogas e Iglesias en dicho reino.Los núcleos de la España cristiana acogieron a los hebreos que huían del campo musulmán. Era una acogida interesada por parte de los cristianos, porque los judíos eran precisos en tareas administrativas y de organización. Por lo tanto, con los almorávides, llegó un momento en que la apacible concordia judeomusulmana se quebró por las presiones y persecuciones de aquellos. Las juderías de Andalucía fueron destruidas, y

los judíos se ven obligados a emigrar a los reinos cristianos, preferentemente a Castilla. Es en Castilla, donde perciben que los vínculos intelectuales judeomusulmanes les son inservibles y que han de buscar un punto común judeocristiano que encontrarán en la mística, en el humanismo religioso y que en el futuro se expresará en obras como El Zóhar de Mosé de León.

Sin embargo, la intransigencia almorávide fue superada por los almohades que llegan Al—Andalus, y que nuevamente ocasiona una oleada de fugas de hebreos de los territorios de los musulmanes hacia el campo cristiano. Sabemos que algunos –es el caso de la familia Maimónides– tuvieron forzadamente que convertirse al Islam. A partir de la dominación almohade, queda la España musulmana materialmente sin judíos.

Nos situamos a mediados del siglo XIII, en que tras la derrota de los almohades, no se aprecia retorno masivo de los judíos en las zonas que habían estado sometidas al dominio almohade. La mayoría de los hebreos, había optado por emigrar a los territorios cristianos, y, en éstos, los soberanos les acogieron sin reservas en Toledo, Zaragoza y otros lugares donde iban a gozar de su propia administración en el seno de sus aljamas, con sus magistrados, rabinos, sinagogas y comerciantes[69]. En esta España medieval cristiana, en que se asentaron los hebreos, tanto los que ya vivían como los huidos de las persecuciones de almorávides y almohades, no serán una raza ni una casta, ni una clase social, sino "una microsociedad" que convivía y convivirá junto a la comunidad mayoritariamente cristiana[70].

# III

## LOS JUDÍOS EN LA ESPAÑA CRISTIANA

Las primeras noticias fidedignas sobre establecimiento permanente de hebreos en la España cristiana, podemos situarlas en el siglo XI. A mediados de este siglo, Barcelona contaba con una floreciente Comunidad judía, y en el Fuero de León de 1020 se encuentra una cita que hace referencia a judíos, aunque ya en fecha muy anterior, el año 845, Ramiro I de Asturias ordena quemar a magos y nigromantes de sus reinos, y entre los condenados hay algunos judíos. También en el año 900 existe la primera referencia de presencia hebrea en León, así como en el año 905, tenemos noticias de Comunidades judías en el Reino de Navarra. En la carta puebla de Castrojeriz, del año 974, el conde Fernán González otorga igualdad de derechos a cristianos y hebreos.

Sánchez Albornoz alude al tema de los judíos peninsulares en el año 1000[71]. Para el mismo, no puede sorprender que "gentes tan duramente perseguidas, como fueron los judíos durante la monarquía visigoda, vieran liberadores en los invasores musulmanes y les prestaran ayuda". Relata el comportamiento de las guarniciones hebraicas en Toledo, Córdoba, Sevilla, y Granada, que permitieron a los islamitas proseguir en sus empresas bélicas, aunque ya se encontraban algunos hebreos en el Norte cristiano durante el siglo X, y en las primeras décadas del siglo XI, posiblemente creando núcleos hebraicos en las plazas ganadas por los "reyes norteños" en la franja atlántica hoy portuguesa, sacudidos –dice Sánchez Albornoz– por el afán de lucro. Resalta que, aunque existen pocos datos sobre los grupos judíos en el Reino Astur–Leonés, el Fuero de Castrojeriz y las Leyes leonesas vienen a acreditar la presencia judaica en el último tercio de la centuria décima y en el año 1020.

Sin embargo, concluye el historiador con una frase muy gráfica: "Ralas noticias y noticias a veces sombrías. ¡Atropellos jurídicos, asesinatos, ahorcamientos! ¡Intolerancia, opresión fiscal!", eran para el historiador "minúsculas masas hebraicas" en el reino Astur–Leonés. Insignificancia de su papel en la mecánica política y cultural. Quizá otros judíos sufrieron atropellos jurídicos, parejos a los que algunos textos permiten sospechar que padecieron algunos hebreos en tierras de León".

Carecemos de estadísticas sobre población hebrea en el siglo X, referidas a la España cristiana, incrementada respecto a siglos precedentes. Si la legislación musulmana mostraba carácter proteccionista respecto al pueblo judío, precisados como estaban los invasores de personas aptas para el comercio y organización del territorio conquistado, lo mismo acontecía en la España cristiana. Durante los siglos VIII al XI, la vida de los judíos norteños era de menor nivel en los aspectos económico e intelectual que la de los judíos del Sur, ya que los enclaves cristianos estaban sometidos a una precaria economía de subsistencia, por lo que es de suponer existieran corrientes migratorias judías hacia el Sur. Hasta el siglo X son escasas las menciones a judíos en las crónicas musulmanas y cristianas. En los primeros años del siglo XI e incluso finales del siglo X, parece conseguirse para las Comunidades judías en la zona cristiana, la tan ansiada igualdad jurídica.

"Los comienzos de la Reconquista en España, determinaron un peligro evidente para los judíos. Los rudos guerreros cristianos no eran capaces de distinguir fácilmente entre unos y otros infieles; y los judíos, vestidos del mismo modo que los musulmanes hablando su lenguaje y perteneciendo en esencia a la misma cultura, compartieron su destino inevitablemente. Cuando se reconquistaba algún lugar, la Sinagoga, como la Mezquita, era piadosamente quemada, y la población judía pasada a cuchillo". Así inicia el profesor Cecil Roth, su obra "Los Judíos Secretos. Historia de los marranos"[72]. Versión, la de Roth, quizás un tanto dantesca, pero que puede tener visos de realidad.

A partir del siglo XI se produce un significativo cambio en los reinos cristianos, en los que se aprecia una reacción tendente a la Reconquista de los territorios detentados por los musulmanes. Al propio tiempo, la intransigencia musulmana hacia los judíos, produce migraciones de hebreos hacia el norte que son recibidos con los brazos abiertos por los reyes cristianos, porque aparte de su contribución a la repoblación, representaban el relanzamiento de una actividad comercial incipiente. Es el momento del crecimiento poblacional de las juderías en la España cristiana, que dará lugar a que, entre el año 1148 hasta 1348, se estime como la edad dorada judaica en la Península, teniendo los hebreos en esta época, en territorios cristianos del Norte, un "status" de privilegio y considerándoseles hombres libres con dependencia exclusiva y directa del rey.

Resulta significativo, que desde mediados del siglo X las monarquías cristianas son receptoras de la herencia del Califato Omeya, asumiendo la coexistencia cristiana—islámica—hebrea. Posiblemente, esta asunción de entente se hacía obligada, ya que la sociedad de la Reconquista carecía de dotación técnica y científica y se precisaba de los financieros, médicos y labriegos en su mayoría hebreos.

Los asentamientos judíos en la España cristiana anteriores a Alfonso VI, tienen su inicio en el norte peninsular, aprovechando el Camino de Santiago y contri-

buyendo a la creación de ciudades y villas, participando en el desarrollo de aquella zona por lo que se hicieron acreedores a la concesión de privilegios.

La tarea repobladora de los primeros reyes de la Reconquista era imprescindible para la consolidación de los territorios conquistados. Por ello, matiza Sánchez Albornoz[73], que para la tarea repobladora, los cristianos hubieran acogido "al diablo en persona", y por tanto recibían a los judíos con los brazos abiertos. Los primeros reyes de la Reconquista, encontraron en las Comunidades hebreas, fieles auxiliares y acreditados técnicos al tanto de la situación y de las posibilidades de las zonas reconquistadas.

En el periodo anterepoblador, las ciudades tuvieron que contar con núcleos dispersos de judíos. No existe documentación y todo se reduce a conjeturas e hipótesis. En Burgos solo consta documentalmente la presencia hebraica a finales del siglo XI, en unas menciones tributarias en el privilegio de Alfonso VI en 1805 a la alberguería de Burgos[74].

Al efectuarse la repoblación de los territorios, se concedieron privilegios y franquicias a los nuevos repobladores, castellanos, cántabros, vascos y navarros, francos y judíos. Desde finales del siglo XI está probada la presencia de judíos repobladores en varias plazas y concretamente en Ávila[75].

La ocupación preferente del hombre repoblador era la guerra. Por ello, las "artes de la paz" eran confiadas con desdén a los judíos y a los mudéjares.

La presencia de estos repobladores hebreos, fue en plano de igualdad a cristianos y musulmanes. Concretamente en los fueros de Belorado y Soria aparecen equiparados con los cristianos. Los judíos asentados en la Castilla de aquel primer cuarto del siglo XI, como lo serán en los siglos XII y XIII, vivieron respetados, pero como grupos no dominantes.

El año 1020, en el Concilio de León, se promulgan las primeras leyes de este Reino, relativas a judíos. A los pocos años, en 1035, se produce el asalto y matanza en la judería de Castrojeriz, a la muerte de Sancho III Garcés el Mayor y, en el mapa peninsular se advierte la presencia de judíos en Barcelona hacia el año 1050, que se dedican principalmente a la acuñación de moneda.

Nos situamos en el año 1050. Es la celebración del Concilio de Coyanza en el que se establece una torpe medida contra el judaísmo, prohibiéndose que "ningún cristiano more con judíos en una casa, ni coma con ellos", lo que revela que ya la Iglesia mantenía su firme decisión separadora de las comunidades cristiano–judías, y venía a significar el auge de las medidas discriminatorias antijudaicas puestas en vigor en la etapa visigótica. Y ya en 1070, el Código dels Usatges, reglamentaba la presencia de judíos en el Condado de Barcelona.

# IV

## AUGE DE LAS COMUNIDADES HEBREAS CON ALFONSO VI

Los judíos de Castilla se moverán en el reinado de Alfonso VI (1072–1109) con amplia libertad. Los territorios que pasan a poder de los cristianos, requieren un sistema organizativo, que se facilita por las Comunidades hebreas, sobre todo en el aspecto económico. Por ello, los asentamientos de judíos en las regiones reconquistadas en Castilla, recibieron un nuevo impulso a partir de la segunda mitad del siglo XI, y sobre todo con Alfonso VI, impulso y desarrollo que también existe en las comunidades de Aragón y Cataluña[76]. En criterio del marqués de Lozoya[77] lo que denomina "el particularismo medieval" es favorable a su permanencia y prosperidad. Y lo justifica teniendo en cuenta que en una monarquía que, es un ambulante campamento militar, los reyes precisaban de aquel elemento "sofísticamente pacífico e inteligente que sabe el arte de los negocios y de la administración pública inaccesible a sus rudos infanzones", y los reyes de Reconquista, a partir de Alfonso VI, se trasforman en protectores de las aljamas.

Una razón del encumbramiento hebraico se ha justificado en el hecho de que el ordenamiento social y económico de las tierras conquistadas obliga a aceptar determinadas modalidades de la organización musulmana, para cuya adecuación los judíos constituyeron excelente medio[78]. Se ha justificado también, en que la razón de la tolerancia residía en factores económicos, sociales y políticos y en la singular ayuda, que con el apoyo judío recibían los reyes en campañas y empresas de la Reconquista. Ello no obsta, para que se dieran en la sociedad medieval rasgos contradictorios en cuanto al tratamiento de la cuestión hebrea. El hecho evidente es que Alfonso VI adoptó, respecto a las Comunidades judías, una política de comprensión. El monarca es magnánimo y abierto en admitir sin cortapisas a los judíos inmigrantes de otras áreas europeas o del campo musulmán, que se refugian a su amparo en la zona cristiana huyendo de persecuciones o de condiciones adversas.

En 1085, con la conquista de Toledo por Alfonso VI, se entroniza una etapa de intensa emigración de los judíos desde Al—Andalus a la España cristiana. Los hebreos adquirieron tierras e incluso comenzarán a verse cortesanos judíos en la Corte alfonsina, abriéndose para ellos etapas de influencia, que tendrán después su

máximo apogeo en los siglos XII y XIII. Burgos, Ávila, Cáceres, Segovia, León y Toledo tienen juderías destacadas, sin que pese a la influencia judía, se evitasen actos de hostilidad de los cristianos. Las medidas proteccionistas de los reyes sobre los judíos, en contraprestación a los servicios financieros que éstos les hacían, provocaban reacciones de indignación en los núcleos cristianos.

Toledo reconquistado, va a constituirse en un bastión amparador de culturas y de credos, y va a transformarse en emporio cultural de primer orden. Toledo va a ser punto de confluencia pacífica de judíos, cristianos y musulmanes, epicentro de la cultura de los Reinos. Nos referimos a la Escuela de Traductores de Toledo, lugar de colaboración entre las tres creencias y donde los judíos destacaron. La Escuela de Traductores, mantendrá luz propia, no solamente dentro de España sino fuera de ella. Y ello pese a las amonestaciones papales, como las producidas en 1081, cuatro años antes de la conquista de la ciudad del Tajo, en que no se pudo evitar, dar oído y acatar en parte la Bula del papa "reformista" Gregorio VII. El papa pedía al rey que no permitiera que los judíos dominaran a los cristianos, ni ejercieran poder sobre ellos. Ello motivó una modificación en el Fuero de la ciudad de Toledo, en perjuicio de su Comunidad hebrea: "Ningún judío ni converso reciente tenga mandamiento sobre ningún cristiano", y la obligatoriedad de juez cristiano en los pleitos entre judíos y cristianos, lo que equivalía a privar a los hebreos de su propia judicatura.

Alfonso VI –"imperator totius Hispaniae"– lleva a su Corte a significativos personajes de las Comunidades judías, destacando los médicos, consejeros, y administradores de la Real Casa y del Erario Público. Se alude siempre a la presencia cortesana de dos figuras ilustres judaicas: el famoso médico Yosef ben Ferruziel, ("Cidiello") e Ishac ibn Salib, intendente del fisco real. Fue muy importante en las relaciones cristiano musulmanas el visir de Alfonso VI, Ibn Salib al—Yahudí y también tuvo otros dos visires hebreos: Ibraim ibn Alfajar al—Yahudí.

Se distinguió la etapa alfonsina por la existencia de lo que ha calificado Beinart[79] como "Comunidades Judías Urbanas que gozaron de un status legal único en su género en Europa", significando la existencia de fueros de ciudades que definían las relaciones hispano–judías, y entre los súbditos y el rey o el municipio, sin que en ningún momento se trastocaran los privilegios específicos que la Corona había concedido a las Comunidades judías. Fue magnánimo, con los judíos, favoreciendo y amparando la cultura hebraica. Los derechos de los hebreos se estampan en fueros y cartas: Fuero de Sepúlveda, de León, de Miranda, de Ávila... Concretamente en el de Ávila se hace una alusión en forma genérica de los judíos abulenses: "Mercatores vel viatores christianos iudeos sive mouros"[80].

Las alusiones en los fueros a los judíos, en opinión de Beinart, tienen una importancia singular y son muestra de las excepcionales condiciones en que tras-

currió la vida de las Comunidades judías en la España cristiana, y su esencia –añade el profesor judío– "cae dentro del marco de un crecimiento que duró varios siglos...". Sin embargo, debe considerarse que en la etapa de Alfonso VI, y de los monarcas sucesores, la seguridad de los judíos estaba en manos de la protección y de la voluntad del rey y de la influencia de sus oficiales hebreos.

Un paso de singular trascendencia para el futuro de las relaciones cristiano–hebraicas, es el de Alfonso VI al promulgar el 31 de marzo de 1090 la "Carta inter Christianos et judaeos". En la misma, se daba idéntico trato, en muchos aspectos, a cristianos y hebreos y se admitía el juramento judío que gozaba de plena validez, y se reconocían los jueces propios de los judíos. Para Valdeón Baruque[81], la mencionada carta fue como "una especie de fuero de los judíos", apostando el monarca de forma decidida por la convivencia judeocristiana.

Para los judíos españoles los siglos XI y XII fueron la etapa menos conflictiva, en especial para los de Castilla que se ven amparados y protegidos por los fueros municipales que les confieren todo tipo de derechos, prácticamente, en igualdad de condiciones que a los cristianos, y desde Alfonso VI serán admitidos para el desempeño de cargos públicos.

Al morir Alfonso VI en 1109, doña Urraca, su hija, le sucede y permanecerá en el trono de Castilla hasta 1126. Mucha debía ser la influencia judía en este reinado, porque a la muerte de Alfonso VI se produce un levantamiento en Toledo, en los alrededores de Burgos y en el reino de León, destruyéndose las propiedades del rey y el pillaje y el asesinato de los judíos protegidos por Alfonso VI, siendo por tanto éstos, los primeros en sufrir las consecuencias de la actuación de tan justo monarca. El ataque provenía de los cristiano viejos. Se ha visto reflejado en aquellos actos de muerte, rapiña e incendios, como los primeros signos de intolerancia hacia el pueblo semita que se daban en los albores del siglo onceno y que, tristemente, habrían de proseguir entre espacios de paz y sosiego.

# V

## ALFONSO VII: LA TOLERANCIA

Durante el primer periodo de la Reconquista, se acusa un renacimiento del judaísmo hispano.

Alfonso VII (1126–1157), al que la ciudad de Ávila guardó y defendió celosamente, protegió a las Comunidades judías. Ávila, tan ligada al monarca, fue testigo de la acogida por parte de éste a los judíos. Con este proceder reforzará su poder y propiciará en la segunda mitad del siglo XII el florecimiento del judaísmo, que será la tónica que se mantenga en todas las Comunidades hebreas del área cristiana. Alfonso VII convirtió a Castilla en tierra de libertad, permitió a los hebreos la construcción de sinagogas, e incluso apoyó la causa ortodoxa de los rabinos contra la herejía caraíta que rechazaba el Talmud.

En 1144, Alfonso VII hace concesiones a la Catedral de Ávila. Es el primer documento real que tenemos referente a los judíos abulenses. El monarca concedió a esta Catedral y a su obispo Iñigo: "decimam de portaticis, de tendis, de calumpniis tam iodeorum quam christianorum, etiam decimam illius pecte, quam iudei regie potestati singulis annis soliti dare... deciman predictorum reddituum, quos in Avila habeo"[82]. Con ello el monarca cedía a la iglesia de San Salvador la décima parte de la renta anual que satisfacían los judíos, y la décima parte de portazgos, tiendas y multas de judíos y cristianos.

El territorio cristiano acusó la invasión almohade de 1147, y ante la masiva huida de judíos del sur peninsular, obligados por el fanatismo y la intolerancia, se incrementaron las comunidades hebraicas. Comenta Ángel Barrios[83], que los judíos penetraron ininterrumpidamente durante la dominación almorávide, si bien sólo la nueva invasión africana produjo su huida masiva, y que desde el Valle del Guadalquivir avanzarían a mediados del siglo XII, y subraya que para mantener su cohesión, existe la posibilidad que, levantasen aldeas muy próximas entre sí, en distintos parajes, tal y como ocurrió en Ávila. Así van incrementándose las Comunidades hebreas en Castilla, a expensas de este constante flujo migratorio amparado por las circunstancias adversas. Las Comunidades judía y musulmana, llegarán a alcanzar un "status" de tolerancia en la España cristiana, nunca imaginado. El rey ejercía protección sobre estas "microsociedades", que compensaba con

el percibo de "pechos" y "servicios", que a su vez, en ocasiones, cedía en parte a catedrales y monasterios, como en el caso apuntado de la Catedral de Ávila.

El pueblo tenía que seguir las reglas del juego de la Corona, aunque en algunos aspectos mostrase rechazo a las Comunidades judías. La tolerancia de Alfonso VII con respecto a los judíos, contrapuesta a la intolerancia y fanatismo almohade, provoca que la cultura mosaica pase a depender estrechamente de los reyes cristianos, y los centros intelectuales del judaísmo se trasladarán al norte bajo el patrocinio de Alfonso VII y los reyes de Aragón. Es el momento en que el brillo de las Academias de Córdoba y Lucena resurgirán en Toledo, que vive la más rica etapa formativa y racial.

El régimen de tolerancia en este reinado alcanzó a las comunidades religiosas. Esteban Harding, abad general del Cister, encomendó a destacados rabinos el establecimiento del texto de los Salmos, en forma cuidada y digna de ser empleada por la Orden cisterciense. Los rabinos vertían al francés los originales hebreos, y los monjes del Cister al latín, y se hicieron famosas las alegorías cistercienses sobre las Escrituras y los de esta orden utilizaron la "hebraica veritas"[84]. En diversas ciudades del Reino, contaban con monasterios cistercienses y es lógico llegasen a ellos, de fuente hebrea, durante los siglos XII y XIII, las alegorías sobre las Escrituras, y que en los templos del cister se utilizasen dichos salmos[85].

Alfonso VII tuvo a gala ser "emperador de las tres religiones" y era frecuente que, al visitar el monarca una ciudad, se le recibiese por los judíos portando los rollos de la Torá, costumbre que será observada en reinados sucesivos.

La tolerancia se acusa en fueros y cartas, equiparándoseles en algunos casos con los cristianos. Los fueros dados a finales del siglo XII, dan competencia en los pleitos judeocristianos a tribunales que integran a personas de ambos credos. Nos referimos a los fueros de Cuenca y Teruel. No obstante, hubo algún caso, en el Fuero de Escalona de 1130, que es restrictivo para los judíos, en el sentido de no poder ser testigos en procesos contra cristianos y prohibiendo a los hebreos juzgar a aquellos. Revistió actitud protectora hacia los judíos, el fuero especial que se concedió a los de Guadalajara, en 1139 equiparándoles a los caballeros.

En la Corte alfonsina destacó el rabino Yehudá ben Yosef ibn Ezra, consejero real, "nasí" de las aljamas e intendente de palacio, que congregó en su torno a los hombres de ciencia, de las famosas Escuelas de Sevilla y Lucena, y con Alfonso VII, Toledo se convirtió en la auténtica metrópoli del judaísmo, al ser impulsor de la Escuela de Traductores de Toledo de la que formaban parte un plantel escogido de intelectuales judíos, que en parte procedían de las irrupciones de población hebrea llegadas de territorio musulmán, que fueron importantísimas para el desarrollo de la cultura de la España cristiana, ya que en su éxodo poblacional, los hebreos traían al dominio cristiano, no solo la cultura de Al–Andalus, sino un

potencial humano experto en el comercio y las finanzas que pondrán, sin reservas, al servicio de los lugares reconquistados.

Alfonso VII fue árbitro indiscutible en las cuestiones judaicas. No solamente se limitó en el aspecto económico, a percibir "pechos" y "servicios" por parte de sus protegidos judíos, impuestos que, cedía en ocasiones a monasterios y catedrales. Otras veces, como en 1126, en el caso del monasterio leonés de Sahagún, Alfonso VII otorga como vasallos del monasterio a una treintena de hebreos con sus familias, y años después, el 5 de marzo de 1152, entregaban al monasterio los judíos de la Villa en condición de vasallos, estableciendo para los mismos el fuero por el que se regían los judíos de León, con lo que se regulaba el status jurídico de los de Sahagún[86]. Hasta la expulsión de 1492, la cuestión judía siguió siendo motivo de disputa entre el monasterio y el Concejo, y la represión y el acoso señorial de 1399 y 1405, así como la virulencia y la asiduidad de la lucha jurídica entre el Concejo y el monasterio, influyeron en la decapitación de la aljama y en el deterioro económico y demográfico del conjunto de la Comunidad judía. La aljama prefirió el silencio y la sumisión al monasterio, que al menos representaba seguridad, a la ilusión de una "libertad" que la monarquía debilitada no podía garantizar, y que en el clima antijudío del momento, equivalía a exponerse al despojo y a la ruina.

Con el fallecimiento de Alfonso VII en Fresneda, junto al puerto del Muradal, a la sombra de una encina, –el árbol sufrido y perenne de Castilla–, donde le sorprendió la muerte, termina la esplendorosa etapa alfonsina de auténtica tolerancia y protección hacia los judíos.

# VI

## ALFONSO VIII: TOLERANCIA Y EQUIPARACIÓN SOCIAL JUDEO-CRISTIANA

El corto reinado de Sancho III (1157—1158) no deja apenas huella en la Castilla reconquistada. Tan solo conocemos el dato de la concesión que el monarca hace desde Ávila al almojarife Ben Iudá de cinco yugadas en aldea de Azaña, para recompensar sus buenos servicios y por el cambio de la mitad de Ciruelos[87].

Está acreditada la protección que su sucesor, Alfonso VIII, dispensó al pueblo judío. Las Comunidades hebreas castellanas crecieron y prosperaron gracias al trato de favor real, más aún que en los reinados de Fernando I, Alfonso VI y Alfonso VII. Estos monarcas habían acogido una inmigración hebrea en Castilla, procedente de Al-Andalus y debida a las persecuciones almohades, y que tuvo su justificación al crecer en esta zona las posibilidades económicas, aunque mantuvieron siempre su identidad y sus caracteres inconfundibles.

Con Alfonso VIII (1158-1214), las Comunidades judías tuvieron un sorprendente crecimiento y apoyo real, y su prosperidad era manifiesta, lo que justifica la inmigración judaica en Castilla al socaire del proteccionismo regio. La emigración hacia Castilla procedía, no solamente de refugiados procedentes de la Andalucía almohade, sino también de Cataluña, Aragón e incluso de la Galia.

La proliferación de fueros y cartas en la etapa de Alfonso VIII, vino a configurar el primer estatuto jurídico para el desenvolvimiento de la vida judía. El monarca tiende a establecer la igualdad judeo-cristiana, aunque ello va a originarle críticas, debido a la influencia judaica en la Corte. Los judíos de Castilla prosperaron gracias a los fueros, y asimismo por el emplazamiento de las juderías ubicadas en torno a castillos y fortalezas, e incluso en los aledaños de templos y catedrales cristianas, donde lo hacían, tal vez, por razones de seguridad. Alfonso VIII llega a entregar a los judíos, entre otras fortalezas, el castillo de Haro en la Rioja, y en concreto, los castillos de Nájera, Arnedo y Estella, moraban conjuntamente cristianos y judíos. Destaca por su interés el fuero que el monarca cristiano concedió a la aljama de Haro.

Aunque se le valora como uno de los monarcas que actuó con más liberalidad hacia los hebreos, equiparándolos en igualdad de trato con los cristianos, tuvo tam-

bién, cambios momentáneos de postura, ya que al confirmar en 1174 el Fuero toledano de 1118, pone de nuevo en vigor sus cláusulas discriminatorias: ni judíos, ni recién convertidos habían de gozar de autoridad sobre los cristianos, y en juicios mixtos acudirían siempre a juez cristiano[88].

En 1176 el monarca hace concesión a la Catedral de Ávila y a su obispo Sancho, de la tercera parte de las rentas reales que le correspondían a las percepciones en concepto de quintos, portazgos, homicidios y caloñas, monedas, tiendas, pechos de judíos y molinos[89].

A partir del siglo XII, Burgos, Cuenca, Segovia, Ávila, Medina del Campo, Carrión, Córdoba, Lucena, Sevilla... figuran entre las principales aljamas del Reino de Castilla.

La jurisdicción real sobre los judíos sufre a veces modificaciones como la que se contiene en el Fuero de Palencia de 1177, eximiéndoles de la jurisdicción real y les hace depender directamente del obispo y del cabildo.

En su última etapa, Alfonso VIII otorgaba también el Fuero de Madrid por el que se reconocía igualdad mercantil a cristianos y judíos, y en los documentos no se refleja la prohibición de que hebreos y musulmanes convivieran juntos, acordada en 1179 por el Concilio de Letrán, que fue inaplicado en Castilla así como la decretada en el de Coyanza del 1050[90].

Curiosamente en 1180, se produce una matanza de judíos en Toledo, instigada por altos personajes de la Corte castellana y por la probable leyenda de los sentimentales amores del monarca con la judía toledana Raquel "La Fermosa", aunque en el fondo, esta matanza obedeciera a la derrota cristiana en Alarcos y la sospecha de que los judíos toledanos vendieron esclavos cristianos a los almohades en el campo de batalla.

No obstante, Alfonso VIII observó una puntual y extremada entente cordial con los judíos y adoptó medidas tendentes a su equiparación social con los cristianos. El Fuero de Cuenca de 1190, resalta esta situación de igualdad hebreo–cristiana, si bien, se establece tajantemente la separación doméstica de ambas comunidades. Aquel Fuero tuvo mucho influjo en otras ciudades de Castilla. Los pleitos serían fallados por dos alcaldes, cristiano y judío. Los judíos jurarían sobre la Torá y los cristianos sobre la Cruz. En definitiva, el Fuero de Cuenca revela un alto índice de permisividad e igualdad económico–social judeocristiano.

El monarca, que como antes decíamos fue acusado de tener sentimentales amores con la judía toledana, "Fermosa", y que mostraba tanta predilección y acogimiento para el pueblo y Comunidades hebreas castellanas, también es objeto de inoportunas quejas pontificias siendo amonestado por Inocencio III, acusándole de su preferente trato con los judíos. En 1199, al año de ser elevado

Inocencio III al solio pontificio, escribe al arzobispo de Toledo: "Los judíos conspiran y se reúnen clandestinamente, amenazan con irse a territorio moro, y el rey de Castilla, cuyos ingresos le son en gran parte asegurados por los judíos, se vería sumamente perjudicado y tendría que enfrentarse a escandalosas situaciones en su reino, si se obligase a los judíos a llevar el distintivo prescrito por el Concilio..."[91]. Era una queja contra el rey y una incisiva acusación de conspiración contra los judíos. El pontífice no podía desconocer que los ingresos que tenía el monarca asegurados, en gran parte por los impuestos asignados a los judíos, eran cedidos parcialmente por el propio rey a catedrales, iglesias y monasterios. Se adivina también por el contenido de esta carta, que el propio papa estaba muy interesado, pese a las acusaciones contra el rey, a que no se rompiera la relación del monarca con los hebreos, y ello por el motivo de que se eliminaban los ingresos a la Iglesia. El mismo pontífice, en 1199 emitía la "Constitutio contra judaeis". En la misma, marcaba estrictas normas de obligado cumplimiento en las relaciones judeo-cristianas: protección a la estancia de judíos en territorio cristiano con protección de sus personas y bienes, respecto a la fe mosaica, protección de sinagogas y cementerios.

La Iglesia pasaba a finales del siglo XII, por trances difíciles abriéndose paso la vía de represión violenta, y a medida que avanzaba el tiempo, la legislación canónica iba endureciéndose, pasando el hereje a tener la condición de traidor y perturbador del orden público. Las autoridades estaban obligadas a perseguirlos. Nos referimos a los cátaros que aparecieron en la Galia, y ello explica que el catarismo, que se veía como una amenaza para el mundo occidental, no proliferara donde existían fuertes poderes seculares que colaboraban con la Iglesia: Inglaterra, el Norte de Francia, las Coronas de Aragón, Castilla y León. En el caso del catarismo, animó a la Iglesia Católica a erradicarlo de cuajo, con despiadada crueldad, naciendo por dicho motivo, la Inquisición primitiva que condenó a muerte a los disidentes en la fe católica, aplicando los más cruentos tormentos.

En este crucial momento del siglo XII, impera un auténtico fundamentalismo cristiano y será a finales del siglo, cuando la Iglesia desarrolló en Europa la "Inquisitio", procedimiento contra herejes, que en una primera fase estaba bajo jurisdicción episcopal. Un dominico español fue el predilecto predicador de masas contra el catarismo. Nos referimos al castellano fundador de la Orden de Predicadores, Domingo de Guzmán, que dirigió sus prédicas en áreas francesas, con escaso éxito. Hacemos esta alusión, para señalar cuáles fueron los principios fundamentales de la Inquisición, que después, entre 1231 y 1235, instituiría formalmente Gregorio IX en diversos países europeos, como tribunales permanentes presididos por jueces e inquisidores, con la misión de erradicar a los herejes y que en el siglo XV serían la base de la moderna Inquisición española.

Revela el amplio eco y protección que tenía el judaísmo en torno al año 1200, en que se inician los estudios cabalísticos en los reinos cristianos peninsulares.

A mediados o finales del siglo XIII es el momento en que se edifica en Toledo, la Sinagoga de Santa María la Blanca, Sinagoga Mayor o la nueva, de estilo mudéjar toledano, reedificada o alzada por Yosef ben Susán. Y en esos finales del siglo, hay que destacar las actividades económicas de los judíos en territorios de la España cristiana, que eran aparte de la de prestamistas y mercaderes y agentes fiscales, las de dedicación a faenas agrícolas, si bien ya aparecen indicios de abandono, parcial, de la agricultura y se detecta un desplazamiento considerable de contingentes judíos hacia ciudades y villas, destacándose en 1208 la aljama de Palencia que acusa un considerable crecimiento bajo la protección episcopal y capitular catedralicia palentina.

Nos encontramos en las postrimerías del reinado del monarca, destacado benefactor del judaísmo. Y el 16 de julio de 1212, en la antesala de la batalla de las Navas de Tolosa, y en ocasión de la concentración de efectivos de Castilla, Navarra y Aragón, la ciudad de Toledo, capitalidad del Reino, es escenario de feroces ataques contra la Comunidad judía toledana, que terminaron en un auténtico baño de sangre, de la que no se salvó la bella judía Raquel, la preferida amante del monarca. Algunos han comentado el influjo bíblico de los amores sentimentales de Raquel con Alfonso VIII, o la cruda realidad de la misma y otros, el matiz juglaresco del relato.

En el verano de 1214, salió el rey de Burgos con dirección hacia Plasencia para entrevistarse con el rey de Portugal, enfermando cerca de la villa de Arévalo, muriendo en la aldea de Gutierre–Muñoz en tierras arevalenses. Era el 6 de octubre de 1214. Transcurridos veintiséis días de su fallecimiento, también fallecía la reina doña Leonor, madre de doce hijos habidos con Alfonso VIII. Enrique, que no llegaba a contar once años, era el sucesor en el Trono de Castilla.

# VII

## CONVIVENCIA PACÍFICA CRISTIANO–JUDÍA Y DESARROLLO DE LAS ALJAMAS EN EL SIGLO XIII

A finales del siglo XII y principios del XIII, y en gran parte de éste ultimo, asistimos a un reforzamiento de las estructuras internas de las tres comunidades, cristiana, judía y musulmana. En opinión de Suárez[92], las creencias se convirtieron en integradoras de las Comunidades judías que compartían el mismo suelo, revelándose la identidad de cada una de aquellas, que estaban dotadas de tradiciones, lengua, costumbres y derecho privativo. En ordenamientos y en textos legales dictados para la población cristiana, se aluden a las otras comunidades.

En algunas villas y ciudades, existía un fuero exclusivo para los judíos, como el de Ledesma (Salamanca) de la segunda mitad del siglo XII. También existieron en Salamanca y Ciudad Rodrigo. Estos fueros, regulaban las relaciones entre hebreos y entre éstos y los cristianos.

Los siglos XII y XIII han de ser considerados como de entente cristiano–judía, y de pacifismo para sus comunidades. Los monarcas castellanos en determinados momentos, acuciados por dictados impositivos de la Iglesia, o por la oposición de determinados cuadros eclesiásticos, se resisten a abandonar las líneas de la convivencia y tolerancia prestada a las Comunidades hebraicas que algunos quieren imponer.

Se daba una lógica y justa postura de protección hacia esta minoría hebrea, étnico confesional, si tenemos en cuenta que los reyes eran directos beneficiarios de los impuestos con los que los judíos pechaban a favor de la Corona y de que ésta, en momentos apurados, se veía asistida por los préstamos judiegos. Por ello, los judíos debían ser mimados por el fisco real, ya que éste se beneficiaba, no solo de los normales repartimientos fiscales que iban a engrosar el tesoro regio, sino también de las contribuciones especiales acordadas con cada aljama. Los monarcas de la Reconquista no podían descuidar la prosecución de las tareas repobladoras y mantener los gastos de la guerra, y habrían de tener en cuenta los recursos y aportaciones de los judíos, valedores excepcionales en la empresa repobladora.

Por ello, se aprovechó al máximo la inteligencia, el sentido organizativo hebreo y su sistema de préstamos, ya que en gran parte finanzas, dinero, y comer-

cio eran para ellos –y lo serán hasta los mismos momentos de la expulsión– auténtico monopolio. Independientemente del sistema impositivo que, sobre ellos recaía, con tributaciones específicas, además de satisfacer religiosamente las mismas que el resto de la población cristiana. Fueron los judíos, siempre pecheros natos, sin que por ninguna circunstancia se les eximiera de tributación y pagaban puntualmente los servicios, tanto ordinarios como extraordinarios, las pedidas y ayudas, alcabalas, etc. Incluso portazgos y pontazgos tenían mayor incidencia contributiva en la Comunidad judía que en la cristiana. Y, sin obligación moral de hacerlo, les eran exigidos abusivamente hasta los diezmos y oblaciones. De este modo, las rentas de las aljamas eran uno de los principales aportes al fisco real, sobre todo el impuesto de capitación.

Las aljamas judías tuvieron momentos de esplendor en el siglo XIII. Sus componentes mostraban su dedicación al préstamo usurario, tráfico mercantil, coordinaban el abastecimiento de los ejércitos reales, arrendamiento de salinas, y sobre todo eran hábiles e impenitentes recaudadores de impuestos, por lo que gozaban de la protección regia que se servía de ellos como expertos encargados de la cobranza de tributos, e incluso llegaban a desempeñar funciones públicas como oficios de cancillería regia y tesoreros y administradores de las rentas reales[93].

El siglo XIII fue el periodo más próspero para las comunidades judías de la España cristiana. El Call de Barcelona llegó a alcanzar los 4.000 habitantes, representando el 15% del total poblacional de la ciudad. Conocedores los judíos del latín, griego, hebreo y castellano, catalán y árabe –según dónde residieran– actuaron como enlace cultural entre las civilizaciones, trasmitiendo los avances de la ciencia y los últimos pensamientos de la filosofía árabe. Respecto a los conversos, hasta el siglo XIII, tienen escasa participación en la vida social. Este siglo vendrá marcado por la actuación de las Órdenes mendicantes. Franciscanos y dominicos, tendrán un notable protagonismo en las conversiones de judíos al cristianismo. Se ha sostenido, que algunos de estos nuevos conversos eran hombres de gran talla intelectual y expertos conocedores del Talmud y que dirigieron su autoridad proselitista sobre los judíos.

Sin embargo, a partir del siglo XIII, comenzó a manifestarse un espíritu diferente. Lo atribuye Cecil Roth[94] a que el fanatismo religioso inició su declinar, y se hizo notorio que los hebreos eran ya una mayoría destacada, cuyo apoyo debía propiciarse si había de mantenerse la posición cristiana en la Península. En opinión del mismo, los judíos podían ser de gran utilidad a la Corte, fuese como médicos, financieros, intérpretes o como diplomáticos, y en consecuencia, pese a las ocasionales manifestaciones legislativas inspiradas sobre todo por el prejuicio religioso, se adoptó la acogedora política que habían observado los Estados de la España musulmana con respecto a los hebreos.

Pero, si la convivencia judeo cristiana era pacífica y armoniosa, se dieron hechos exteriores que van a contribuir a la escisión de la entente judeocristiana. Estos hechos son el IV Concilio de Letrán. En él se especifica que los judíos en la Europa cristiana deben ostentar signos en sus atuendos, que les diferencie de los cristianos. En la etapa medieval, la postura papal sobre los judíos fue siempre movediza y contradictoria, entre la exclusión y la protección, ganando fuerza la primera, a finales del siglo XII, y más aún en el XIII, como lo justifican multitud de disputas, controversias y obras en las que se polemiza contra el judaísmo.

Es el IV Concilio de Letrán, de 1215, quién dio la voz de alerta en el trato que había de darse en las relaciones judeocristianas, que considera peligrosas, exhortando a los cristianos al aislamiento respecto a los hebreos, y el establecimiento de barrios separados para éstos, lo que venía a suponer su confinamiento, y también no autorizarles a construir más sinagogas. Dicho Concilio y la presión de la Iglesia, tuvieron trascendencia negativa para las Comunidades judías. Pierden a fines del siglo XIII en Aragón, la posibilidad de ocupar cargos públicos, aunque en Castilla, siguen predominando figuras como Yosef de Ecija o Meir Alguades, pese a la presión de las Cortes castellanas, no aceptada por los monarcas.

Afortunadamente, estas decisiones o recomendaciones conciliares, no se acataron en la España Cristiana, y ha de pasar casi un siglo cuando las recoge en 1312 el Sínodo de Zamora. Se ha calificado la actitud del Concilio de Letrán como de "antijudaísmo doctrinal" que no era precisamente "antisemitismo popular", aunque aquel, como escribe Joseph Pérez[95] provocó, poco a poco, un antijudaísmo en el pueblo, añadiendo que "los fieles cristianos, a fuerza de oír machaconamente todos los domingos, que los judíos eran un pueblo pérfido, deicida, obstinado en su error, al que había que mantener apartado, acabaron por creerlo". El antisemitismo popular fue la traducción práctica del antijudaísmo doctrinal.

Es a partir de aquel Concilio cuando se imponen en la Iglesia las ideas de dominicos y franciscanos, argumentando sobre ello J. L. Lacave[96] que pensaban éstos que, en los reinos cristianos la presencia de los judíos "debía ser tolerada simplemente por razones humanitarias, pero no se podía olvidar que eran descendientes de quienes crucificaron a Jesús y que era necesario convertirlos al cristianismo". Los reyes cristianos se encontraron ante el dilema de obediencia y fidelidad a la Iglesia o dejar las cosas en el estado en que se encontraban. La Península Ibérica, no en balde tenía una larga historia de coexistencia de las tres religiones y era lógico, en frase de David M. Gitlitz [97], que se opusiese "cierta resistencia a las presiones extremistas que emanaban del papado y las órdenes mendicantes, pero no quedó a salvo".

Por tanto, los siglos XII y XIII significaron, para las Comunidades hebreas españolas, un periodo de plenitud y desarrollo, en la que los judíos, contra viento y marea eclesiástica y popular a veces, fueron simplemente tolerados, aprovechán-

dose, sin duda, de los momentos de prosperidad peninsular, de la demografía y de la situación económica de los reinos cristianos, pero sin que ello supusiese una equiparación completa respecto a la mayoría cristiana. Es cierto que éste "status" saludable de las Comunidades judías, durante los siglo XII y XIII en España, se debió en su mayor parte a la permisividad de los reyes cristianos.

No obstante, aunque se acusa durante los siglos XII a XIII una efectiva convivencia cristiano–judaica, la misma iba deteriorándose. Iba surgiendo, sin interrupción, una corriente popular antihebraica. Las imputaciones manidas del "deicidio", la usura, la usurpación de cargos, el aupamiento de hebreos a altos puestos, el copo de las tareas recaudatorias y el control de las actividades comerciales y mercantiles, fueron, en mayor o menor grado, las concausas de este ascensional rechazo del cristiano hacia lo judaico.

La convivencia pacífica entre judíos y cristianos fue la norma usual en el transcurrir de los siglos XII y XIII, que tienen correspondencia con el proceso de la Reconquista que incorpora territorios, y añadiendo en ellos nuevos contingentes hebreos que no dejan de fluir y que proceden del dominio musulmán.

Destacamos la opinión de Valdeón Baruque[98] refiriendo, que debe considerarse que en los dominios cristianos de España, no se habían conocido las violentas persecuciones antijudías que se dieron en diversos países europeos y, sobre todo, a finales del siglo XI. Y cuando se refiere a la convivencia pacífica que se daba en España, señala que, en determinados aspectos, había siempre una marcada distancia entre judíos y cristianos, no solamente en cuestiones de fe religiosa sino en la relación social. En definitiva, la historia judía de esta etapa, estuvo sujeta a cambios, bajo una situación entre el rechazo y la tolerancia.

Y en cuanto a la vinculación social de los judíos en el Reino, opina Valdeón[99], eran una minoría en los reinos cristianos. "En realidad –añade– no pertenecían a la comunidad política, pues ésta no era sino la proyección en el orden temporal, de la cristiandad, de la que ellos, no formaban parte". "Los hebreos –sigue diciendo en otro párrafo–[100] tenían una especial vinculación con los monarcas. Se les consideraba algo así como un patrimonio o propiedad de los reyes", mediante el pago de la "cabeza de pecho" que en reciprocidad les dispensaban protección real. Eran, por tanto, durante los siglos XII y XIII y siguientes hasta la expulsión, considerados "servi regis" con absoluta y entera dependencia de los monarcas que les protegían, y gozaban de una amplísima autonomía, tanto en el aspecto religioso, como jurídico y administrativo, y ocupando de hecho puestos claves en las Cortes cristianas, y en cuanto a sus lugares de residencia, la visión, el símil de la aljama hebrea, es como un elemento que se integra encuadra en el entramado económico y social.

La red de juderías en el Reino de Castilla, y en los otros reinos peninsulares, era muy amplia. Julio Valdeón ha trazado en su obra "Judíos y Conversos en la

Castilla Medieval", un completo esquema de lo que fueron, dada su importancia, las Comunidades judías de la Corona de Castilla en los siglos XII y XIII, a cuya obra nos remitimos. Destacaban en Andalucía, Córdoba, Sevilla, Jaén y Jerez, y en Extremadura lo hacían Trujillo, Plasencia, Cáceres y Badajoz. Era importante la judería de Burgos y las de Palencia, Sahagún, Valladolid, Carrión de los Condes, Peñafiel, Medina del Campo, Ávila, Segovia, Cuenca, Guadalajara, Talavera y Huete. Había también aljamas destacadas en Salamanca, Zamora y León, aparte de otras menores aledañas a las citadas. Toda esta tupida, espesa red de juderías, tuvieron una inusitada prosperidad, y los hebreos que moraban en ellas crecieron y se enriquecieron hasta el punto, afirma William Thomas Walsh[101], de convertirse a finales del siglo XIII, en un poder –prácticamente un Estado dentro del Estado– que provocaba en cierto modo, un retraso en la Reconquista.

No solamente las aljamas peninsulares sufrían en ocasiones la presión cristiana, sino que en el seno de las mismas se producían, entre sus componentes, enfrentamientos de tipo religioso, económico y social, originados por las tendencias políticas que se daban entre sus moradores o por la fluctuación de diversas tendencias religiosas judaicas. Baer hace a este respecto un comentario y afirma que "a pesar de su pequeñez, en aquellas aljamas, igual que en los municipios cristianos, había mucha actividad política y su mundo estaba lleno de luchas políticas, religiosas y de facciones" [102]. Los grandes terratenientes del judaísmo o los prohombres religiosos, tendían a imponer su voluntad. Por ello, arguye Baer, que a partir de los últimos años del siglo XIII, se inicia un estancamiento en la vida espiritual de las aljamas españolas, y que "en contraste con ello, el despertar de las pasiones políticas y eróticas a mediados del siglo XIII propició las luchas sociales y dio lugar a nuevas creaciones en los campos de la religión y de la literatura", y así mismo, "con el trasfondo de las luchas sociales fue creciendo en España, durante el siglo XIII, el movimiento de la Cábala"[103]. Este movimiento sería de inusitada trascendencia en la historia del judaísmo.

Asimismo, dentro de cada Comunidad judía, y en algunas de forma especial, como la toledana o segoviana e incluso la abulense, se van formando oligarquías propias, dominando esferas del comercio y las finanzas que vinieron a constituir una auténtica aristocracia dentro del pueblo judío. Ello no era sino la excepción, pues al lado de aquella aristocracia representada por los Ha–Leví, Porta, Caballería, Abolafia, Alfajar, Ezra, Orabuena, Benveniste y otros, la gran masa del pueblo judío se dedicaba a labores artesanales, comerciales e incluso agrícolas.

Y como final, destacamos un hecho significativo y es que a partir del siglo XIII, la "casta" judía emprende una desaforada carrera para ocupar puestos, para incrustarse en las esferas de poder es la "empinación" de los judíos, que en atinada expresión gráfica menciona el cronista de los Reyes Católicos, Andrés Bernáldez.

## 1. Fernando III y los judíos

A los dos años de ocupar el trono Fernando III (1217–1252), concretamente en 1219, se logra la Concordia con los judíos de Toledo por Rodrigo Ximenez de Rada, hombre de iglesia, guerrero y cortesano. Es el mismo año en el que Fernando III obtiene de Honorio III la supresión de las infamantes señales distintivas ordenadas para los judíos del reino castellano. No obstante estas medidas conciliadoras, la Iglesia, en algunos aspectos, seguía imponiendo sus dictados, que no eran precisamente de favor, para el pueblo hebreo, y así el Concilio de Valladolid en 1228, exigió que se prohibiese a los judíos el uso de capas semejantes a las de los clérigos, "de resultas de lo cual extranjeros viajantes suelen tratarlos con un respeto indebido y les conceden honores que solo están reservados a los sacerdotes..."[104]. Pese a estas puntillosas recomendaciones, Fernando III fue un excepcional protector de los hebreos, teniendo como almojarife mayor al judío don Meír y entregando a los judíos sevillanos cuatro mezquitas para su adaptación al culto mosaico, y les dio tierras y les alistó en la empresa repobladora, lo que contribuyó a que estas medidas, como otras muchas, fueran tomadas por favoritismos en algunos sectores cristianos, lo que incrementaba el odio popular antijudío.

Durante su reinado, en 1231, el inflexible Gregorio IX organizó el Tribunal de la Inquisición, ofreciendo a los dominicos su dirección en 1233, y en estos mismos años, diversos herejes fueron procesados en masa en Roma y no faltaron hogueras, en las que como señala Juan María Laboa, ardieran los más recalcitrantes[105]. En 1231, se establece la Inquisición pontificia en el Reino de Aragón y a partir de ese momento, y en el transcurso de los siglos, comenzaría también en la Península el crepitar de las hogueras inquisitoriales eclesiásticas, y en las mismas serían sacrificados, –hasta la implantación de la nueva Inquisición española en el siglo XV– entre los herejes, brujos y nigromantes, muchos judíos.

La Iglesia en los reinos cristianos siguió comportándose en algunos momentos, como fuerza opositora al judaísmo, al decretar, como en 1233 lo hiciera el arzobispo de Santiago de Compostela que, los judíos cumpliesen con los humillantes y degradantes requisitos impuestos en el Concilio de Letrán de 1215.

Se destaca en las Comunidades judías peninsulares del periodo fernandino, la existencia de un excepcional relieve religioso, por la calidad de sus miembros. En

1235, las aljamas de Huesca, Zaragoza, Calatayud, Lérida y Monzón proclamaron el anatema contra R. Selomó ben Abraham de Montpellier y sus seguidores, en represalia por haber atemorizados éstos a quien leyera el Libro del Conocimiento o la Guía. Medio año después –sobre 1236– en circunstancias difíciles, durante el viaje que hace de Narbona a España, el filósofo y exegeta judío R. David Quimhí, ruta de Toledo, que realizaba al objeto de ir despertando adeptos para la causa de Maimónides, se detiene en Ávila, cuya comunidad judía visita, lo que justifica la extraordinaria importancia que ya cobraba la aljama abulense en los medios intelectuales y religiosos. Desde Ávila, David Quimhí envía carta al médico R. Yehudá ben Yosef Alfajar, uno de los más destacados líderes de la aljama toledana.

No será solamente la protección de Fernando III hacia los judíos castellano –leoneses, porque también se establece en otros reinos peninsulares. Destacamos que en 1238, al conquistarse Valencia por Jaime I, el monarca favorece a los hebreos de la ciudad y presuntos colaboradores en la conquista de la misma, a la que concede repartimientos, y resaltamos también como, hacia 1240, los judíos comienzan a ocupar destacados cargos públicos en el Reino de Castilla en tanto que por Gregorio IX –el mismo pontífice que canonizara a Santo Domingo de Guzmán y organizara el Tribunal de la Inquisición bajo batuta dominicana–, se tomaban por la Iglesia medidas antijudaicas, como la orden papal de 1240, de confiscar y destruir manuscritos y códices judíos. Y es que la Iglesia consideraba peligroso, no solamente el texto bíblico, sino también los textos talmúdicos por las consecuencias que podían derivarse para su doctrina[106].

Las medidas represivas eclesiásticas, no intimidaban ni arredraban a los monarcas de los reinos peninsulares en el tratamiento de la cuestión judía, y así, en 1247 se otorga la Carta Puebla de Carmona (Sevilla), estableciéndose en ella privilegios a los hebreos que vinieran a instalarse en la ciudad, y en 1249, Jaime I de Aragón les concede para ejercer oficios gremiales a los judíos de su reino, pero la presión eclesiástica, sigue su línea dura antijudía y lo revela la disposición de Inocencio IV en 1250 en la que se insta a los obispos castellanos a cumplir en sus diócesis severamente las relaciones entre los judíos y cristianos.

En 1252, fallece Fernando III de Castilla y su hijo y sucesor, Alfonso X hace grabar sobre su tumba un epitafio en latín, árabe y hebreo, muy justo y merecido, porque el monarca fallecido se titulaba de las tres religiones, y por ello, el epitafio de la Catedral de Sevilla respondía fielmente a su actuar, ya que de hecho, durante su reinado, se dio entre los tres credos un espíritu de convivencia o interdependencia cultural y mantuvo siempre un buen entente con las Comunidades judías. Comenta Baer[107], que fue el rey otorgador de privilegios a los judíos, aunque en ocasiones, se verá forzado –como otros monarcas– a promulgar diversa legislación de carácter religioso contra los judíos. No obstante, Baer señala como utilizó hebre-

os dentro de su Corte en tareas administrativas y permitió que en Córdoba y Sevilla prosiguieran habitando en el barrio céntrico que ocupaban junto a la Catedral. Resalta Sánchez Albornoz que el rey Fernando fue siempre consciente del papel de los judíos en el Reino y que llegó a exponer ante el papa su angustia y resquemor de que los judíos retornasen a la zona musulmana, y por ello, midió con gran acierto la maniática exigencia de señales externas que los judíos rehusaban, y que el rey también era consciente de seguir ingresando en las arcas las imposiciones fiscales exigidas a los judíos[108].

Este fue el panorama de actuación de Fernando III el Santo, que en su vida estuvo entregada, por entero y fervorosamente, a gobernar el reino y a la empresa reconquistadora, que para él tuvo mucho de contenido religioso y nunca descuidó ni orilló a las Comunidades judías.

## 2. Alfonso X: Tendencias de ruptura

Alfonso X (1252–1284), se debatió durante su reinado entre dos tendencias. Las que, como el rey, animaban el entendimiento con los judíos y a la integración de las tres culturas, y los que auspiciaban el apartamiento de las Comunidades judías. El monarca, da sobradas muestras de apoyo a la convivencia hacia aquellas comunidades, al reunir a los sabios de las tres religiones en la Escuela de Traductores de Toledo, que aportó beneficios culturales no sólo a España sino a Europa.

A partir de Alfonso X, refiere Pilar León Tello[109], tenemos una fuente bastante segura para conocer la postura de los reyes y el pueblo cristiano hacia los hebreos: costumbres, organización, impuestos, fricciones y querellas con los cristianos y su estado social, tratándose persistentemente en las Cortes y en las respuestas a los estamentos, en las que se advierte la apreciación que a los reyes merecían sus vasallos. Por ello, advierte José Luis Martín[110], que la influencia hebrea en los campos, cultural, científico y literario aparecen más visibles en el siglo XIII en las Cortes de Fernando III y Alfonso X de Castilla, y en la de Jaime I de Aragón, aunque sus inicios, datan de los reinados de Alfonso VI y Ramón Berenguer III, los cuales, al igual que los monarcas que les sucedieron, mostraron predilección hacia los judíos y les protegieron haciendo caso omiso de las incordiantes amonestaciones papales, en las que se lamentaban y censuraban que a los hebreos les fueran confiados cargos políticos.

Se ha calificado este reinado, como una situación de fracasos, pero, sin embargo, como el momento de máximo esplendor para las Comunidades judías de la Península, en las que el monarca veló escrupulosamente por no menoscabar en momento alguno los principios religiosos del judaísmo, y así, al referirse Alfonso X a Dios en las Cantigas, se expresa de forma inequívoca que, es indistinto el concepto de Dios para las tres religiones: "Aquel que perdoar pode/ Chrischao, judeu e mouro".

En el resto de los reinos peninsulares se aprecian significativas contradicciones, ya que mientras, en 1256, una Bula del mediocre y vacilante Alejandro IV permite al rey Teobaldo II de Navarra, prohibir a los judíos de sus reinos el ejercicio de la usura, en 1257, al año siguiente, Jaime I de Aragón protege a la aljama de Lérida contra la quema de libros ordenada hacía años por Gregorio IX.

Las Cortes de Valladolid de 1258, cuya composición estaba integrada, por los hombres buenos de villas de Castilla, de Extremadura y de tierra de León, y por nobles y prelados, adoptan medidas prohibitivas respecto a los intereses usurarios de prestamistas judíos, estableciéndose los tipos máximos de interés en un 33%, aunque el cobro finalizaría en el momento en que el "logro" fuese superior a la suma objeto del préstamo.

Durante su reinado, se arbitraron, por la población cristiana, todos los procedimientos inimaginables para conseguir de los judíos que éstos cayesen en la apostasía y abrazasen la fe cristiana. Toda esta campaña de cristianización, culminó en la Disputa de Barcelona de 1263, en la que participaron el converso Pablo Cristiano (Pau Christiani) y Raimundo Martín, este último discípulo de Raimundo de Peñafort, que actuaban como teólogos cristianos, y por parte hebrea, Mosé ben Nahmán (Nahmánides) y Bonastruc de Porta, por el núcleo cristiano[111]. A partir de 1263, las predicaciones alentadas por papas, como Nicolás III (1277–1280),pontífice de talento y sagacidad política, se harían en las sinagogas y eran de asistencia obligada, lo que aumentaba el riesgo de excesos cometidos por la turba cristiana dentro de las mismas. Comenta Michael Alpert, respecto a la Disputa de Barcelona[112], que no obstante, los esfuerzos de Raimundo de Peñafort y del converso Pau Christiani que emplearon el Talmud para tratar de convencer al rabino Mosé ben Nahmán (Nahmánides) de Gerona de que la llegada del Mesías ya se había producido, "el diálogo de la Disputación de 1263, resultó ser de sordos. Judíos y cristianos leían de diversa manera los mismos textos...".

La atmósfera en el mundo cristiano, respecto a los judíos estaba enrarecida, si tenemos en cuenta que, Santo Tomás consideraba que los judíos, al igual que los leprosos y homosexuales, estaban equivocados y eran perversiones de la ley natural, y estaban condenados a vivir en estado de permanente esclavitud e inferioridad, lo que daba pábulo a que se entronizase la obsesiva idea de acusar al pueblo hebreo como enemigo de la raza humana y fuera de la ley[113].

La Disputa de Barcelona de 1263, dio motivo a que Jaime I de Aragón ordenase que fuesen tachados de los libros hebraicos los pasajes que se considerasen peligrosos, o no conformes a la fe cristiana. En tanto no se daba hostilidad contra los judíos en el reino de Castilla y León, en 1278 se produce un nuevo saqueo del Call de Gerona, provocado y ordenado por el obispo Pere de Castellnou. Los judíos son protegidos por Pedro III de Aragón, aunque este mismo, en 1283 redujese las posibilidades de los hebreos de su reino en orden al ejercicio de cargos públicos y el cobro de rentas reales.

Tuvieron destacada influencia los judíos en la Corte de Alfonso X, y casi todo el hacer cultural de su reinado debe adjudicarse a personalidades hebreas, revelándonos las crónicas, en aquellos días de renacimiento castellano, que los judíos fueron una parte destacada de este impulso que supuso Toledo, como foco de irradiación al resto de los reinos cristianos.

Alcanzaron los judíos, en el reinado de Alfonso X, los más altos cargos en la administración regia, contando con hábiles diplomáticos y administradores. Se ha afirmado que, realmente se estaba creando un "estado moderno" gracias a los consejeros judíos actuantes como secretarios reales en la Cancillería. Fueron también hebreos, los encargados de la Hacienda real, y todo ello iba produciendo crispación, incrementándose las envidias del pueblo y creándose leyendas sobre supuestos crímenes rituales cometidos con niños. Entre los personajes más influyentes en la Corte figuraban, como intendentes de finanzas, destacados judíos.

Un constante afán de Alfonso X, fue procurar la atracción de los hebreos hacia la fe cristiana, pero siempre guardando todo género de consideraciones hacia la Ley mosaica de tal modo que, permitía a los judíos la celebración del Sabbat y otras fiestas de la liturgia hebrea, y el uso de los libros propios de su religión.

Bajo su reinado, las aljamas se consolidaron. Tenían como función la organización de la Comunidad judía y se las consideraba revestidas de cierta similitud al poder municipal, hasta el punto que podía definírselas como un gobierno paralelo, con misión específica de administración y control de los deberes de los hebreos acogidos a ellas, y regentadas por miembros elegidos de entre la Comunidad. Entre sus funciones, figuraron el cobro de impuestos reales y los de la administración de cada respectiva aljama, estando integrado su gobierno por el Consejo de ancianos y por jueces con propia jurisdicción. Y se debe a Alfonso X la institución de la figura del "Rab Mayor" con jurisdicción en todo el Reino, cargo que subsistirá hasta la expulsión hebrea en 1492.

Alfonso X el Sabio, centra en Toledo lo que se ha llamado "meridiano cultural de Occidente"[114]. Y en ese "meridiano" estaban agrupados cristianos, moros y judíos en una colosal empresa cultural. La Escuela de Traductores de Toledo, tuvo un acusado impulso por parte de los judíos hispanos y su experiencia, no solamen-

te enriqueció al cristianismo, sino también al pensamiento hebraico, siendo una personalidad descollante dentro de la intelectualidad en el reinado, Judá Mosca y acogiendo la Corte con generosidad todo el saber judío. Hebreos toledanos prestaron su colaboración en obras astronómicas y otras encomiendas científicas. Por su impulso se convierte Toledo, durante los siglos XII y XIII, en un gran centro cultural, sede de la Escuela de Traductores, que ya se había iniciado durante el reinado de Alfonso VI e impulsada durante el reinado de Alfonso VII, siendo el punto máximo de reunión de cristianos y judíos. Henri Pérès[115], refleja que entre las numerosas empresas en que participaron las tres culturas, cita la creación en Murcia durante el siglo XIII, de la primera Universidad, cuyo auditorio estaba integrado por cristianos, judíos y árabes.

También, bajo las directrices de Alfonso X y con la colaboración de cristianos, musulmanes y judíos, se emprende una actividad legislativa en el campo del Derecho (Fuero Real, Leyes del Estilo, Partidas) así como de la historia (Crónica General, Grande e General Estoria), la astronomía (Tablas Alfonsíes, Libros del Saber de Astronomía) y otras como El Lapidario, Libro de los Juegos.

En el Código de "Las Siete Partidas" que, en realidad no se puso en vigencia hasta mediados del siglo XIV, si bien confirma, respecto a los judíos, la prohibición de ocupar cargos públicos y del ejercicio de la medicina, muestra no obstante, tendencias e interés por el trato humanitario hacia los hebreos, con prohibiciones a los cristianos tales como forzar las puertas y saquear sinagogas, porque "la Sinagoga es casa do se loa el nombre de Dios". Se respetan sábados y fiestas judías.

En general, el monarca mostró su decidido apoyo al incremento de la autonomía y organización de las Comunidades hebreas. Prosiguieron los judíos con sus amplios derechos tradicionales en el orden jurisdiccional penal y, como antes decíamos, se establece el título de rab, como rabinos o jueces principales actuando en nombre del rey, siendo el más destacado de entre ellos "el rab don Todros" (ben Yosef Haleví Abulafia), que goza de la confianza del monarca.

El Código de las Partidas, en realidad, no tuvo resultados prácticos en la vida de los judíos, ya que no entraría en vigor hasta la siguiente centuria, pero es curioso que ya refleja la penetración de la legislación eclesiástica en la doctrina jurídica cuando, como expresa J. L. Lacave[116] y recuerda que los judíos han sido condenados por la maldición divina a vivir en perpetuo cautiverio y cuando se les prohíbe desempeñar cargos públicos y ejercer la medicina o se les obliga a llevar un signo distintivo en sus ropas... Asimismo, añade, que "también da cabida a alguna de las ideas antijudías que llegaban de Europa, como la calumniosa acusación de asesinato ritual, a la que el propio rey daba crédito. Alfonso X –prosigue– que era tan amigo de personalidades judías, y que tanto protegió y apoyó a las Comunidades hebreas aceptaba, sin embargo, aceptó y asumió con facilidad, ciertas acusaciones

contra el pueblo judío, como pondrá de manifiesto en algunos relatos de las Cantigas. Y curiosamente, hasta en las Partidas, que básicamente es una obra jurídica, se hace estampar el recuerdo del "deicidio". En este punto, comenta Valdeón Baruque[117], "se admitía a la minoría hebraica, pero recordándoles continuamente el horrendo crímen que habían cometido en el pasado al matar a Cristo". Y también, en las Partidas, se establecía la obligación judía de llevar señales distintivas, aunque ello en Castilla fuese letra muerta.

En las Partidas, entre otras notas de comportamiento cristiano–judaico, tenían carácter prohibitivo, toda clase de relación sexual entre miembros de ambas comunidades, considerándose "atrevencia e osadía muy grande fazen los judíos que yacen con christianas...", "por ser éstas espiritualmente esposas de nuestro Señor Iesu Christo por razón de la fe, e del bautismo...". Opina Valdeón, que hace un recorrido por el texto de las Partidas[118], contenerse en las mismas, la prescripción de la pena de muerte a todo cristiano que se tornase judío, y penas graves contra el proselitismo hebreo respecto a cristianos, y llegándose hasta prohibir que ningún judío saliese de su casa y barrio en día de Viernes Santo, prescripciones que indican como el pensamiento rígido de la Iglesia sobre el judaísmo, se plasmaba en el Código de las Partidas, tomando fuerza de Ley lo que antes eran prescripciones y observancias de carácter religioso. Nosotros creemos que, el monarca debía estar bastante mediatizado por la Iglesia, cuando admitió que en un Código de carácter civil, se estampasen asuntos de índole religioso.

No obstante el contenido de las Partidas, con imposiciones y censuras para los judíos, y en el tratamiento que hacía en el uso de cargos públicos por hebreos, en la realidad de la vida cortesana, Alfonso X, saltándose a la torera la legislación de Partidas, encumbró a la burguesía hebrea a puestos de la administración, vida financiera y diplomática, aunque al borde de finalizar su reinado y por la excesiva presión nobiliaria, adoptase un cambio de actitud hacia el pueblo judío, esta fue solamente teórica.

Baer nos ofrece un importante comentario que vamos a transcribir y que resume el desenvolvimiento de este reinado respecto al pueblo judío: "la ruda Castilla, que todavía albergaba por un extremo la frontera occidental de la Diáspora, era en aquel tiempo, en cierto sentido, patria espiritual del judaísmo, el centro de la Cábala"[119].

Hemos de calificar este reinado como el momento de máximo esplendor de las Comunidades judías peninsulares, aunque las crisis económicas y sociales que suceden en las postrimerías del reinado, puede decirse que son la antesala de un declive del judaísmo peninsular y un inicio de la curva descendente para los hebreos de la España cristiana.

En conclusión, a finales del siglo XIII crece el hostigamiento contra los judíos, que ya venía siendo acusado en los reinos cristianos desde finales del siglo XIII. Se

ha achacado esta hostilidad, entre otras razones, a los escándalos financieros en que aparecen envueltos algunos cortesanos hebreos de la Corte alfonsina, y a la difusión de las calumnias, que se prodigarán, de profanación de hostias consagradas y crimen ritual, infundios que provenían de centroeuropa y prendían y se asimilaban fácilmente en territorios cristianos, y también animaba a la hostilidad cristianojudía, la dedicación de los hebreos al préstamo usurario y acaparar la recaudación de impuestos.

En Castilla, el final del siglo XIII, a diferencia del reino de Aragón, no significó que se propiciasen cambios, en la postura del Estado respecto a las Comunidades hebreas. Los judíos seguían en su normal actividad, ocupados en el arrendamiento de impuestos y actuando cerca de los monarcas en la estructuración y desarrollo de la Hacienda Real. Pero en el pueblo iba recreciendo la abominación hacia aquellos, renovándose y encenagándose sobre todo, las campañas contra el préstamo usurario.

## 3. Los judíos en el reinado de Sancho IV (1284–1295)

Las relaciones cristiano–judías, sufren un agravamiento desde mediados del siglo XIII. Iban deteriorándose paulatinamente, siendo conocidos los demoledores efectos que, en las Comunidades hebreas peninsulares, tuvieron también las disensiones internas. En este aspecto, alude Jaime Contreras[120] al hecho de que "un progresivo materialismo averroísta fue cercenando progresivamente los viejos principios de la tradición talmúdica, hasta el punto de provocar un cáncer divisionario que dejó desprovistos de defensa a aquellas comunidades".

Los cortesanos hebreos vuelven a tener preponderancia e influencia en la Corte de Sancho IV. Desde Alfonso VI a Sancho IV, fueron los reyes cristianos acogedores de judíos de reputada ciencia o de acreditados valores en la economía, las finanzas, la recaudación, la medicina o la astronomía. Y así, como en la Corte de Alfonso VI, apareció como gran colaborador del monarca, Yosef ibn Ferruziel, y Alfonso VII contó con la colaboración de Yehudá ibn Ezra, Alfonso VIII lo hará con Yosef ibn Salomón ibn Susàn como almojarife y principal prestamista para acometer la empresa de las Navas de Tolosa, sin olvidar a Selomó ibn Sadoc ("don Çulema"); Sancho IV se entregará en manos del judío Abraham el Barchilón que tendrá el arrendamiento de las rentas reales. También figura como tesorero real de Sancho IV, Yehudá Abravanel, de la familia de los Abravanel que en el futuro serán piedra angular y básico soporte de la pervivencia del judaísmo.

Refiere Luis Suárez[121], que los arrendadores más importantes se encontraban repartidos por distintas ciudades y cita a Abraham ibn Susàn, el yerno de Meír, como el más importante arrendador. La documentación presenta otros nombres: los Abulafia en Toledo, los Abravanel en Córdoba, los ibn Turiel en Murcia, Samuel de Belorado en la Bureba, los ibn Wakar en Peñafiel y don Yuçaf en Ávila.

Todo hace pensar a Benzión Netanyahu, que "en ningún otro país medieval desempeñaron los judíos un papel tan relevante en la administración de las finanzas reales, como en la España Cristiana medieval". Y ello, sin contar aquellos cerebros judíos que sobresalieron en actividades intelectuales. Prácticamente, los monarcas dejaron en manos de los judíos en Castilla durante los siglos XIII y XIV, los cargos más importantes, en tanto, en el reino de Aragón, a finales del siglo XIII, se les negaba la posibilidad de ocupar tales cargos. Y es que, en opinión de Baer[122], en el orden de las relaciones judeo–reales, en el transcurso de los siglos XIII y XIV, en Castilla "se entremezclaban de un modo extraño la tradición cortesana de los príncipes árabes, las particulares características del Estado agrario–feudal y los principios de la piedad cristiana". También alude Baer, a la relación episcopal–judía que, califica de muy profunda y respetada, y la de la nobleza y judíos, constatándose también como, de modo especial, los hebreos financieros e intelectuales formaban parte del séquito real y se adaptaban a las costumbres cortesanas. Los judíos estaban plenamente integrados en las esferas del poder real, hasta el punto que, en su actuación en el reinado de Sancho IV obtuvieron del monarca poderes casi ilimitados en el campo de las finanzas públicas, pudiendo enajenar, cobrar y cambiar los bienes de la Corona.

### 3.1. Población hebrea en Castilla. El empadronamiento de Huete y el censo poblacional judío

A partir del reinado de Sancho IV, (1284–1295), contamos con más documentación sobre actividades y población judía en Castilla. La Corte se constituye en lugar de atracción para los judíos, disponiéndose medidas tales como el empadronamiento de Huete. Ha estudiado este repartimiento Carlos Carrete Parrondo[123]. En el referido padrón se aprecia la existencia de diferencias en cuanto a pagos efectuados por las aljamas consignadas en el mismo.

Se relacionan las aportaciones judías al Fisco real, figurando el número de juderías existentes en el reino de Castilla: Arzobispado de Toledo (16); Obispado de Palencia (9); Obispado de Cuenca (3); Obispado de Burgos (8); Obispado de Calahorra, en Logroño (9); Obispado de Osma, en Soria, (6); Obispado de

Plasencia, (3); Obispado de Sigüenza, en Guadalajara, (6); Obispado de Segovia (6) y Obispado de Ávila (5). Asimismo, se alude a las de los reinos de León, Murcia y fronteras de Andalucía sin concretar su número. En conjunto, la tributación de las mencionadas ascendía a 2.789.345 mrs., lo que avalaba la importancia de dichas Comunidades hebraicas. El cálculo que se ha realizado por Ricardo Pieltain[124], sobre el número de hebreos era el de 800.000 aproximadamente. A esta cifra habría que añadir los poblamientos judíos en Andalucía, con lo que se saca en consecuencia que el número de judíos peninsulares rondaba el millón, cifra que aunque nos parece excesiva, ha de tenerse en cuenta al comprobarla después con la de 1492, fecha en que se produjo la expulsión, si bien, ya las juderías estaban muy diezmadas por tanta muerte, conversiones, persecuciones y exilios.

Toledo seguía siendo en el siglo XIII la metrópoli del judaísmo castellano.

Serafín de Tapia[125], cuando se reefiere al padrón de Huete, al que dedicamos comentarios en nuestra obra "Judíos e Inquisición en Ávila"[126], subraya que en dicho repartimiento, la suma que se asignó a Ávila, solo fue superada por Toledo y Burgos, por lo que hace suponer que en Ávila, concretamente, radicaba la tercera aljama de ambas Castillas.

A los tres años de ser expulsados los judíos de Inglaterra, se reúnen en 1293 las Cortes de Valladolid. Los cortesanos judíos mantenían su preponderancia en la Corte de Sancho IV, pero el rey se ve obligado a admitir los dictados de las Cortes.

Diversas leyes que el monarca se vio obligado a promulgar a petición de las Cortes, confirman las exigencias antijudías formuladas por los procuradores en aquellas, pero no de la actitud del monarca. Las Cortes de Valladolid de 1293, acuerdan dictar leyes contra los judíos, lo que suponía un listado detallado de restricciones en la vida política y económica de aquellos. Ya Sancho IV, en las Cortes de Haro de 1288, había prometido no conferirles cargos de cogedores, sobrecogedores, recaudadores y arrendadores de pechos y servicios, y ahora, en las de Valladolid de 1293, el monarca accede a la petición de los procuradores en el sentido de prohibirles la posesión de tierras, con lo que se pretendía excluir a los hebreos castellanos de toda actividad económica de carácter rural.

Y también en estas Cortes vallisoletanas, se aborda el problema de los préstamos judaicos. Pero, en definitiva, todas eran medidas legales teóricas, y que quedaban como letra muerta en las actas de las Cortes, aunque eran inequívocas muestras de un antijudaísmo que iba paulatinamente avanzando y tomando posiciones, que trataba de imponerse a los monarcas a través de los voceros procuradores de las ciudades, que a su vez reflejaban el clamor popular, disminuyendo la que se ha llamado "pesarosa tolerancia" de que habla Angus Mackay.

Era aterrador y preocupante el clima hostil antijudío que se vivía en Castilla a fines del siglo XIV. Valdeón reproduce en su obra "Judíos y conversos en la Castilla

Medieval"[127], unas estrofas del canciller Pedro López de Ayala, en su "Rimado de Palacio", escritas en las postrimerías de su vida. En ella se define a los judíos como hombres que "están aparejados para beber la sangre de los pobres cuitados". Valdeón, definiendo a los hebreos de aquel tiempo, los retrata y los considera personas destinadas a sufrir la hostilidad cristiana, circunstancia que se daba sobre todo entre los sectores populares de los núcleos hebreos: "Los hombres de negocios hebreos, por más que se presentaran con palabras suaves, eran ante todo unos grandísimos astutos. Su finalidad era el quedarse con el arrendamiento de las rentas en unas condiciones excelentes para ellos, pero desastrosas para los sufridos pecheros. Por lo demás, el pueblo era una víctima permanente de las maquinaciones urdidas por los traidores judíos". El cuadro que describe el poeta –se refiere al "Rimado de Palacio"– en el que para nada se tocaban cuestiones religiosas, sino simplemente las prácticas financieras de los hebreos, no podía ser más tenebroso[128].

Estimamos que, aunque efectivamente en el tráfico mercantil y en el de las actividades financieras y recaudatorias propias de los judíos se exagera, de lo que realmente significaba en el trafico mercantil y financiero y la visión que las masas populares tuviesen de los judíos tan negativa, la realidad es que eran absolutamente imprescindibles en la vida económica. Eran también los financieros hebreos insustituibles en la recaudación de los tributos, tarea ésta que, en definitiva, era la que sustentaba la economía.

En 1294, se produce la primera acusación conocida en España de crimen ritual en Zaragoza, supuestamente llevado a cabo por judíos.

### 3.2. La espiritualidad judaica: Mosé de León y "El Zóhar"

Si tratásemos de establecer afinidades y contrastes, y en suma las notas características del judaísmo español en tres ciudades muy próximas entre sí, Toledo, Segovia, y Ávila –las tres judaicas–, diríamos que Toledo fue el centro cultural y científico del judaísmo español, siendo la sede de una de las más florecientes academias talmúdicas en el siglo XIV. Y se dio también en ella un gran predominio de la ciencia médica. Segovia era centro comercial y financiero judío, y Ávila el lugar propio para la espiritualidad y foco de corrientes mesiánicas, donde se acusaba, más que en otras partes, la ortodoxia judía.

La espiritualidad judía, dio acogida en la ciudad abulense a un venerable personaje, Moseh ben Sem Tob de León (1250–1305), que vivió en Guadalajara una parte de su vida, y que tal vez, residió también en Burgos, y por último en Ávila, donde escribe y retoca en su forma definitiva el "Séfer ha–Zóhar" o "Libro del

Esplendor" que él atribuye a Simón bar Yohay –posiblemente con objeto de incrementar el prestigio de la obra– y que con la Biblia y el Talmud constituyen la trilogía sagrada de la mística cabalística.

En Ávila del siglo XIII, se gestó lo que se ha tenido como uno de los principales monumentos religiosos, considerándose El Zóhar como testimonio cumbre de la mística judía occidental. La ciudad de Ávila fue campo abonado para el desarrollo de muchas parcelas, tanto del misticismo cristiano como judío e islámico. El cruce y la armónica convivencia de las tres religiones, contribuyó a enriquecer la mística. Mosé de León, fue, en frase de Jiménez Lozano, "capaz de construir otro jardín colgado sobre la ciudad".

La versión de Gershom Scholem es que "El Zóhar" fue escrito entre los años 1280–1286 y que su difusión al mundo, se hizo por Mosé de León, desde la ciudad de Ávila.

Dentro de la Cábala teosófica, "Séfer ha—Zóhar" es el único texto de la literatura rabínica postalmúdica considerado como la obra más destacada de la literatura judía después del Antiguo Testamento. El "Sefer ha–Zóhar" relata el diálogo mantenido entre el rabí Simón bar Yohay –siglo II d.C.– y su hijo Eleazar, analizando y desentrañando los misterios de determinadas partes de la Torá. Las ideas averroístas se ven críticamente fulminadas en esta obra, en opinión de Valdeón, con tendencias y exigencias a la adopción de un fuerte pietismo. Miguel de Unamuno, concebía El Zóhar como el libro del "triple monoteísmo hispano" común a judíos, cristianos y musulmanes, siendo para Jiménez Lozano "un texto mayor en el universo de la mística judía o de la Cábala, pero su autor significó ante todo, en su tiempo, la reacción religiosa contra el averroísmo, o materialismo filosófico y moral de las clases dirigentes judías en muchas aljamas castellanas..."[129].

El Zóhar es la parte más influyente de la Cábala y es, según Mario Muchnik[130], una enciclopedia de sabiduría judía, un comentario de la Torá, un tratado de astrología, sobre la creación acerca de los ángeles y los demonios y sobre la ciencia de la numerología. Para Vicente Risco[131], "a la doctrina metafísica se mezclan teorías astronómicas y astrológicas, fisiognomía y quiromancia, revelaciones acerca de los nombres de Dios, de los ángeles y de los demonios, de las fórmulas numéricas y del alfabeto, formación de palabras mágicas, descripciones del cielo, del infierno, de las Tiendas Celestes y de los tiempos mesiánicos.

La obra está a mucha distancia de los demás libros sagrados y, en opinión de Abba Eban[132], "trasportaba a sus lectores hacia un mundo más allá de la realidad y de la razón", siendo un libro con "Sabiduría oculta" y basado en espectros de la astrología y la astronomía, ciencia ésta última a la que se dedicaban con ardor los judíos medievales. Consignamos la definición que nos da Gershom Scholen[133], revelando que, su autor nos lega una descripción mística y simbólica del mundo

oculto de la Divinidad, sin excluir la interpretación alegórica de determinadas partes de la Biblia, y considerándole como un libro pseudo-epigráfico, una especie de Biblia para los cabalistas, que a través del tiempo ha conseguido afirmar la posición casi inatacable de un texto sagrado y autoritario.

El Zóhar ha conservado en todo tiempo el carácter de texto sagrado. Los judíos cuentan con orgullo, entre sus mejores tradiciones, la mística de la Cábala contenida en El Zóhar. Su valoración se ha evidenciado en nuestros días, en los momentos en que muchas Comunidades judías dejaban enseres y pertenencias para trasladarse a Israel, pero jamás se separaban de esta obra cumbre, y sigue siendo, afirma Fernando Díaz Esteban, "una guía viva para los místicos judíos repartidos por el mundo".

Fue una obra crítica en la que su autor reprobó a los dirigentes de la sociedad libertina de su tiempo que tenía en sus manos la suerte de la población judía peninsular. Mosé de León incitaba a que se acometiese una profunda reforma en las costumbres de las juderías españolas. En el sentir de Baer[134], Mosé de León conocía el carácter de las luchas religiosas que estallaron en las aljamas peninsulares, siendo su doctrina una amonestación a sus contemporáneos para el rechazo del lucro, el libertinaje sexual, renuncia a la riqueza y la dedicación plena a la Torá.

Mosé de León fue uno de los primeros escritores místico-hebraicos y su obra constituye el canon de la "Cábala". Con El Zóhar culmina la tendencia mística judía que, presente desde un milenio antes, adquiere notorio empuje en el siglo XIII y concretamente en estos años de 1250-1305.

El gran movimiento místico-hebraico del siglo XIII que tuvo una vitalidad extraordinaria en Burgos, Soria, Gerona, y por supuesto en Ávila, desde donde fue difundido, sería también precursor en el resto del continente europeo, de las corrientes místicas cristianas, pues no en balde El Zóhar era el libro del triple monoteísmo hispano, común a judíos, cristianos, y musulmanes y por ello no es de extrañar que, 300 años después de El Zóhar, Santa Teresa de Jesús, que vivió también en Ávila, escribiera allí, entre otras, las "Siete Moradas o el Castillo Interior", donde se comprueba que uno de los factores fundamentales de El Zóhar reside en el capítulo Eyal (Palacios, una descripción de los siete "Palacios" en la parte superior del pasadizo, donde las almas enaltecen y se purifican con sus oraciones[135].

La obra de Mosé de León era ya conocida a partir del siglo XIV por la mayoría de las Comunidades judías, aunque no circuló en manuscritos completos, sino a modo de antologías que, cada cabalista recopilaba a su aire para su uso personal. Adquirió muy pronto un renombre entre los círculos en que se difundió, que llegó a ser visto "con ojos de santidad, como una autoridad tan valiosa como lo que puede ser el mismo Talmud"[136].

El Zóhar no había sido traducido, hasta recientemente, a ninguna lengua europea, y solo es comparable a las exégesis de fray Luis de León o a los comentarios al "Cántico Espiritual" de San Juan de la Cruz. Con el primero, comparte el proyecto de fundación de una teología de la lengua, y con San Juan de la Cruz una concepción espiritual de la materia[137].

Fue tan codiciado el manuscrito original de El Zóhar, que intentó adquirirlo el célebre y acaudalado judío dom Yuçaf de Ávila[138]. Mosé de León murió en Arévalo (Ávila) por donde pasaba de camino en 1305, y es verosímil que dada la amistad con dom Yuçaf, éste dispusiere de su enterramiento en la ciudad, aunque Mosé de León, dentro de la cultura cristiana occidental estuviera durante seis o siete siglos sepultado en las tenebrosas mazmorras del olvido[139].

### 3.3. La ciudad de Ávila, centro de actividades mesiánicas. El movimiento de 1295 y el "Profeta de Ávila"

La ciudad de Ávila fue centro de actividades místicas con Moséh de León, pero también el eje de un movimiento religioso de extraordinaria resonancia que se propagó a otras Comunidades judías de Castilla. Es el caso del llamado "profeta de Ávila", Nissim ben Abraham, que en el año 1295, ya reinando Fernando IV, provoca en Ávila y su comarca un movimiento mesiánico que se extendió a otras aljamas castellanas. El iletrado adivino que, se declaraba oriundo de Ávila, anunciaba la llegada de las señales de "la redención", era autor del libro de profecías y de contenido literario–místico popular, "Pela'ot ha–hok–mah" o "El Libro de la sabiduría maravillosa" o "Maravillas de la Sabiduría" con probables influencias de Abraham ben Samuel Abulafia. Hizo público haber tenido visiones de un ángel que le dictó su obra, que fue remitida a Selomó ben Adret, hombre de probada autoridad religiosa, rabino de Barcelona y muy versado en Derecho rabínico que tomó con reservas su contenido. El trabajo guardaba ciertas semejanzas con profecías místicas cristianas muy en boga en los siglos XIII y XIV[140].

Este visionario "profeta de Ávila", es mencionado por Abner de Burgos. El "profeta" anunció la redención para la primavera de 1295. Los judíos abulenses, según relatos, se prepararon para el acontecimiento con ayunos, oraciones y reparto de limosnas, esperando en las Sinagogas la profetizada venida del Mesías el día anunciado, vestidos con túnicas blancas, como acostumbraban a hacerlo en la celebración de el Yom Kippur. La aparición de la Cruz en los ropajes de los judíos –según tradición cristiana– sembró el pánico en los reunidos, y algunos abrazaron el cristianismo. Así relatan el suceso las fuentes cristianas. El hecho es también asumido por el converso obispo burgalés, Pablo de Santa María (antes de su con-

versión, rabí Selomó Haleví, calificado por los judíos como el apóstata más peligroso, en su obra "Scruptinium Scripturarum", y por fray Alonso de Espina en "Fortalitium Fidei"[141]. Tratan del suceso, Amador de los Ríos[142], Cantera Burgos[143], Suárez Fernández[144], Baer[145], H. R. Ben Sassón[146] y otros historiadores abulenses (Gabriel María Vergara, E. Ballesteros...).

Relata Baer, que el famoso médico judío Abner de Burgos (al cristianarse Alfonso de Valladolid, 1270–1350) a quien algunos judíos impresionados por los fenómenos que consideraban sobrenaturales, pidieron consejo médico, tras su conversión al cristianismo, hacia 1321, hizo descripción de aquellos sucesos que conmovieron a las aljamas castellanas y "casi estuvieron a punto de demoler sus cimientos". Según aquella narración, los dos "profetas", uno en Ávila y otro en Ayllón, anunciaron acontecimientos maravillosos y la llegada de la señal redentora para el pueblo judío en el año 5055, el último día del mes de "Tammud", día en que los judíos recibirían de los cielos dicha señal[147].

La conversión al cristianismo del judío cabalista y destacado erudito rabínico, Abner de Burgos, estuvo en función de las fallidas esperanzas mesiánicas que invadían los ambientes de las Comunidades judeo castellanas, y las nuevas corrientes de la historia judía de nuestros días, critican con dureza a Abner de Burgos, y la enmarcan como el "padre espiritual de la fanática incitación contra los judíos"[148].

El suceso de Ávila, prescindiendo de la imaginativa y profusa literatura con que ha sido adornado por autores cristianos, tuvo excepcional trascendencia entre las Comunidades judías. Baer, al concluir el relato sobre el movimiento mesiánico de 1295, se lamenta de lo poco que sabemos de aquel "hecho escandaloso" y de los escasos datos que tenemos para describir las corrientes populares y espirituales que se opusieron al estilo de vida de la sociedad cortesana que, hasta entonces había dominado en la población judía y la había gobernado[149].

Hemos querido resaltar en nuestro ensayo dos hechos que se dieron en la España cristiana, y concretamente en la ciudad de Ávila, en que coinciden, con una diferencia de una decena de años: La difusión desde Ávila de El Zóhar y la aparición del movimiento mesiánico de 1295. Los dos, cada uno en su justa medida y no equiparables, acreditan como el centro espiritual del judaísmo residía en Castilla y en concreto, en la ciudad de Ávila. Indica todo ello, aparte de las vacilaciones, en que en esos momentos de fin de siglo se debatía el judaísmo, y como el judaísmo hispano era el que daba la tónica a las Comunidades hebreas del mundo, ya que en otros espacios no se producían movimientos y fenómenos como los descritos.

# VIII

## CORRIENTES Y TENDENCIAS ANTIJUDÍAS EN CASTILLA DURANTE EL SIGLO XIV. DE FERNANDO IV A ENRIQUE III

Desde mediados del siglo XII fueron incrementándose en Castilla las corrientes antijudías, y ya a finales de siglo, las relaciones judeocristianas aparecían mermadas. Hasta el siglo XIV, las Comunidades hebreas castellanas se habían desenvuelto en una etapa de expansión, y mantuvieron relaciones relativamente cordiales con el conjunto de la sociedad cristiana, pese a la aparición de corrientes negativas. Los rasgos peculiares del hebraísmo fueron celosamente conservados por las Comunidades judías, y el ejercicio y práctica de la religión, el ritualismo, las actividades financieras y profesionales, fueron también hechos admitidos y tolerados en el campo cristiano, de tal modo que, la cohesión interna y la expansión permitieron a los judíos mantenerse en las ciudades castellanas y otras áreas peninsulares hasta el siglo XIV, conservando su independencia y exentos de dificultades en el desarrollo de su vida religiosa e incluso, ampliando el ámbito de sus actividades económicas.

Sus lugares de actuación eran, preferentemente, los núcleos urbanos, área espacial donde se concentraban una mayoría de artesanos y comerciantes, ya que el campesinado judío lo hacía en menor número. La base económica hebrea tenía, en su escala superior, un reducido grupo dedicado a actividades monetarias o financieras, no desempeñadas por los miembros de la Comunidad cristiana.

Debemos considerar que, a partir del siglo XIV se reanuda, –porque nunca dejó de existir– una persecución, siquiera fuese larvada, hacia los hebreos. Estamos de acuerdo con algunos historiadores, en que la persecución contra los hebreos no obedecía solo a motivos puramente religiosos, sino que se sustentaba también en rivalidades económicas, sociales, y políticas. Las persecuciones aumentaban en función del grado de debilidad de la monarquía y eran aprovechadas por agitadores para asaltar violentamente las juderías. Para Netanyahu, en ésta que denomina "lacerante historia de persecución", los reyes utilizaron el poder regio en la defensa de sus súbditos judíos, conversos y moriscos.

Se hacía patente en el siglo, como los cimientos del judaísmo castellano iban deteriorándose debido a la persistente hostilidad cristiana.

España, en el siglo XIV, y como una continuación de Europa, también convulsa, iba a tener sus crisis. Epidemias, hambrunas, carestías, etc. atribuidas siempre, de manera injusta, por las masas cristianas a la Comunidad judía, y convirtiendo el judaísmo –en frase de Valdeón Baruque– como un auténtico "chivo expiatorio" de los males naturales y económicos. Y en opinión del mismo, el siglo XIV será testigo de una explosión sin precedentes del antijudaísmo, que se transformaría en un ataque sistemático, unas veces desarrollado por cauces pacíficos, como las peticiones en Cortes, otras expresado por la violencia contra los judíos y sus bienes[150].

Nada más iniciarse el siglo, en 1301, el Concejo de Toro acuerda que los pleitos con los judíos se desliguen del juez propio y se sometan al juez designado por el rey, y cuatro años más tarde, en 1305, las Cortes de Medina del Campo obtienen la promesa de Fernando IV de prohibir a los judíos la cobranza de impuestos, aunque todas éstas eran minucias, si consideramos la expulsión de los judíos del Reino de Francia en 1306.

Alfonso XI (1312–1350), como lo hiciera Alfonso X, adopta la postura proteccionista a los judíos en los primeros años del reinado, especialmente a intelectuales y administradores[151]. Sin embargo, pese a la actitud proteccionista de Alfonso XI, ésta se desarrolló en forma cambiante, que define Baer "entre la negligencia liberal y una tendencia antijudía abierta"[152].

Las Cortes de Castilla y León han tenido en la primera mitad del siglo XV, una reiterativa hostilidad hacía los judíos, reflejándose este rechazo en las Cortes de Burgos y Zamora (1301), Medina del Campo (1305), Valladolid (1307), y ahora con Alfonso XI, en las de Palencia (1313), Burgos (1315), Carrión de los Condes (1317), Valladolid (1325), Madrid (1329), Burgos (1345), y en las de Alcalá (1348).

También, por la Iglesia se prestó atención especial a las cuestiones judías, y así, en el Concilio de Zamora –reunión de obispos de la provincia compostelana– celebrado a finales del 1312 y principios de 1313, en sus Constituciones, se procede a la renovación de la legislación medieval sobre cuestiones hebraicas, dedicándose la última sesión conciliar, casi en su integridad, a los judíos, y siendo algunas de las medidas acordadas coincidentes con las dispuestas en las Partidas. Es decir que, a los judíos les estaba vedado usar de privilegios seculares, ni ostentar dignidades públicas, ni cargos; medidas restrictivas en el trato con cristianos; se les imposibilita a dar testimonio contra cristianos; señales visibles externas; prohibición del ejercicio de la medicina y la de invitar a cristianos a fiestas y banquetes; restricción de Sinagogas; prohibición de la práctica usuraria, etc.

Aquellos acuerdos serían recogidos en las Cortes de Palencia de 1313 y en Burgos en 1315. En definitiva, en las disposiciones sinodales zamoranas, los obispos vinieron a excitar a los poderes públicos, para que en los reinos se aplicasen a

los hebreos las restricciones que sobre éstos operaban en el resto de Europa. Se inicia así una etapa encaminada a socavar los privilegios que tenían judíos y aljamas. En opinión de historiadores, confluyen muchos factores: depresión económica, recelo de la jerarquía eclesiástica cristiana hacia todo tipo de influjos, y a desestabilizar el esfuerzo rabínico tendente a fortalecer la vida espiritual en las aljamas. Las resoluciones del Concilio de Zamora, corroboran que la posición de los cuadros eclesiásticos peninsulares están influidos por ideas de marcado matiz antijudío, ideas que proceden del resto de Europa, y sobre todo de las disposiciones del Concilio de Vienne (1311). También el Concilio de Valladolid de 1322, presidido por el legado pontificio, acordó medidas antijudías: prohibición a hebreos de presencia en templos cristianos, y viceversa; ostentar cargos públicos y ejercer como médicos, cirujanos y farmacéuticos de cristianos, llegando incluso el Concilio de Salamanca de 1335 a redactar un capítulo dedicado a hebreos y musulmanes, "De judaeis et sarracenis" y también con un listado de limitaciones para los hebreos.

Estas asambleas conciliares se extralimitaban en sus funciones, al inmiscuirse en esferas del orden civil, reservada a los poderes públicos. En todo caso, suponían un toque de atención a la conciencia de los cristianos y un modo de presión sobre el poder real y las cortes.

Durante el reinado de Alfonso XI, se sanciona en febrero de 1348 el "Ordenamiento de Alcalá", en el cual se contiene un capítulo que pudo producir una revolución en la situación de las Comunidades hebraicas, al pretender el monarca la eliminación de los negocios de préstamo con interés. Mantiene Baer[153], que la campaña propiciada contra la usura y alentada por la Iglesia, había dado sus frutos, ya que el nuevo Ordenamiento prohibía a judíos y musulmanes prestar dinero a interés, anulando los privilegios de que gozaban. Por eso, considera que la legislación era revolucionaria, sobre todo en relación con el pequeño círculo de financieros judíos, en cuyas manos estaba el crédito estatal y el arrendamiento de los impuestos y ello significaba la renuncia de los judíos a participar en estos, con lo que en la práctica –señala Baer–, toda la población judía de Castilla "habría descendido al piso inferior, a la situación de parias económicos y religiosos. Pero eso –concluye– es precisamente lo que querían y se proponían los ascetas fanáticos de la religión, tanto entre los cristianos como entre los judíos".

La situación era anómala. No se podía cortar de raíz el préstamo con interés que había sido una constante práctica judía durante siglos y que no existiendo otros canales de financiación a crédito, suponía un atasco para la economía y por ello, no se tardaba en pedir a las mismas Cortes, en 1351, que se abrogase lo dispuesto en el Ordenamiento.

Constatamos, como ya a mediados del siglo XIV, va quebrándose la influencia hebraica en los negocios y en la vida social y en parte es debido este deterioro

en lo que se ha denominado como "profunda crisis estructural" de la sociedad y a la lucha constante por la "centralización del poder real". Es por tanto, a partir de esta segunda mitad, cuando se advierte en documentos, una creciente postura hostil del pueblo hacia las Comunidades judías, por parte de aquella sociedad tan inhóspita y cerrada.

La hostilidad no se daba solo en Castilla y León, ya que a mitad de siglo, y concretamente en mayo de 1348, reinando Pedro IV "El Ceremonioso" se producen disturbios en Aragón, asaltándose la judería de Barcelona y aquellos asaltos se extendieron a las Comunidades hebreas de Lérida, Tárraga, Montblanch, Cervera, Villafranca del Penedés[154], y también tienen lugar asaltos contra las juderías navarras, producto del incontenible fanatismo cristiano, concretamente en la judería de Estella y en las de Funes, Viana, San Adrián y otras.

El reinado de Alfonso XI, podemos calificarlo por su política cambiante, ya que necesitaba el apoyo de cristianos y judíos, lo que le obligaba a compartir gracias y mercedes entre ambas Comunidades, según los momentos y las circunstancias. Por una parte, conserva a los hebreos como recaudadores y administradores y da facilidades para el retorno a Castilla de los judíos, huidos durante su minoría de edad y finalmente, como comenta J. L. Martín[155], intentó fijar a los hebreos en el Reino al permitirles la adquisición de heredades, al tiempo que rebatía los argumentos cristianos en el sentido de que los judíos debían permanecer en Castilla "para que se tornasen a nuestra fe y fueran salvos".

Pedro I "El Cruel" (1350–1369), su sucesor, adopta cierta flexibilidad con los judíos coordinando esfuerzos para apaciguar las medidas represivas, actitud que se hace patente en las Cortes de Valladolid de 1351, con la protección regia, pese a la acometida de los procuradores, que insistieron en la adopción de medidas antijudías que el monarca soslayó. Pedro I, llegado al trono, no pudo prescindir de los servicios de los recaudadores y prestamistas hebreos.

Designa, en 1350, a Semuel Ha–Leví, como tesorero mayor, favorito real, que años más tarde sería preso por orden del rey, pero que llegó a poseer, según el canciller Ayala, 160.000 doblas, 4.000 marcos de plata y 125 arcas de paños de oro y seda, entre otras joyas y 80 esclavos moros. Eran los parientes de Ha–Leví, los encargados de la recaudación de las rentas reales.

Con independencia del citado, en el reino campaban a sus anchas judíos, financieros y recaudadores de impuestos, no solamente al servicio de los nobles del Reino, sino al de los arzobispos, obispos y cabildos. Refiere Mackay que en ocasiones, los historiadores han hablado de un talento innato de los hebreos en el manejo de las finanzas, de la banca o el préstamo. En su opinión, los argumentos esgrimidos son convincentes, y señala que había judíos que carecían de talento financiero y también existieron prestamistas cristianos, y que, hasta el mismo

momento de la expulsión "es posible detectar verdaderas dinastías familiares de estos financieros, tanto entre los judíos como entre los conversos"[156]. Se produjo un ataque en 1355 a la judería de Toledo por las tropas del pretendiente al Trono de Castilla, el bastardo Enrique de Trastámara, calculándose en más de mil los judíos muertos en dicho ataque.

Durante el reinado de Pedro I, y entre los años 1355–1357, se construye por el almojarife de Pedro I, Semuel Ha–Leví, la Sinagoga del Tránsito de Toledo. El apoyo regio para esta obra queda reflejada en su interior, en la cornisa que aparece rematada por una larga inscripción hebrea que contiene versos de los salmos y alabanzas al rey Pedro I. "Todavía –comenta Joseph Pérez–[157], en 1357, al inaugurar la gran Sinagoga toledana, Semuel Ha–Leví se felicitaba de vivir en Castilla, uno de los reinos más benevolentes con el pueblo hebreo. Lo mismo se puede decir –añade– de los judíos de la Corona de Aragón, y más aún de los de Navarra". "El judaísmo español –está acertadísimo J. Pérez– era entonces una isla de prosperidad, si se compara con la situación del resto de Europa.

Pese al apoyo del monarca a los judíos, el reino sufrió de nuevo acometidas contra aquellos. En la década de 1360, se llevaron a cabo matanzas de judíos en las comunidades de diversas ciudades. Tomaron como pretexto el brote de peste negra y la deteriorada situación económica, culpando el pueblo a los hebreos de las depresiones y de sus sufrimientos. Entonces, se dieron los saqueos y asaltos a las juderías como el que anteriormente mencionamos en 1355, y también los que sucedieron en las juderías de Nájera y Miranda. En 1366, Bertrand du Güesclin cerca Toledo. Se defienden valerosamente los judíos en la puerta del Cambrón, aledaña a la judería. Otras juderías castellanas serán esquilmadas por los mercenarios extranjeros alistados en la tropas de ambos contendientes. Especialmente sufren ataques las juderías de Briviesca, Aguilar de Campóo y Villadiego.

El periodo 1366–1369, está marcado por la guerra fratricida entre Enrique de Trastámara y Pedro I de Castilla, la que ha sido calificada como la primera guerra civil española: devastamiento del medio rural, incremento de los precios agrícolas, gastos de la Corona, inflación y devaluación de la moneda... hace que los judíos sean acusados como los causantes de las tragedias, y ello contribuye a una explosión de antijudaísmo e incluso a acusarse fracturas en la propia sociedad hebraica. La bandera del antijudaísmo que enarbola Enrique de Trastámara, se agitará con tintes sombríos durante la guerra fratricida, y en la que sale a ebullición una hostilidad dormida, que anidaba en las Comunidades cristianas hacia las judías, y que ha de ser un antecedente de los graves sucesos de 1391.

Debe calificarse a Enrique de Trastámara, como el entronizador, el que desplegó una batida contra el judaísmo que revistió desbordada virulencia durante esta última guerra. Los cronistas, definen estos años de entre 1366–1369, como tiempos

de tribulación para los judíos de Castilla. Estos años de negrura, representaron un acontecimiento negativo en la vida de las Comunidades hebraicas: Las calamidades de la contienda producen un estado de empobrecimiento en aquellas, acusado también en las fuertes sanciones pecuniarias que se imponen a judíos y a las escandalosas rapiñas de las tropas mercenarias.

La propaganda de la facción trastamarista fue, cruel para las Comunidades judías, vertiéndose sobre ellas despiadados ataques. La política filojudaica de Pedro I, estaba en pugna con la postura adoptada por la nobleza rebelde, trastamarista, hostil al judaísmo.

Estuvieron, por tanto, los prolegómenos al reinado de Enrique II de Trastámara, marcados con sangrientos ataques a juderías. Enrique II se presenta antijudío en su actuación. Sin embargo, estima Valdeón[158], han de considerarse preludios de los "pogromos", y en cita expresa al año 1367, añade que los asaltos de las aljamas tuvieron como protagonistas al pueblo menudo de las ciudades de Castilla. Fue el caso de Segovia, Ávila o Valladolid. Iniciado el reinado de Enrique II, éste moderará la violencia pese al embate de los procuradores en las Cortes de Toro de 1369 y 1371, unida la intolerante postura del enfermizo e irresoluto Gregorio XI, que escribe al rey castellano en 1375, amonestándole que no debía proteger a los judíos[159].

Antes, en 1369, en las Cortes de Burgos, los procuradores habían solicitado del recién llegado monarca, la expulsión de los judíos. "Entonces –como escribe Luis Suárez– él contesta [cita libre]; ¿por qué me piden a mí tal cosa, que no han pedido a ninguno de mis antepasados? No estaba el rey –como apostilla Suárez– "defendiendo el judaísmo; él no está comunicando la idea de que el judaísmo es un bien, sino que le parece un instrumento seguramente poco deseable, pero útil desde el punto de vista del monarca" (Apéndice a "Expulsión y Diáspora de los Moriscos Españoles", de Gregorio Marañón, pág. 214, Madrid, 2004).Sin embargo, con Enrique II, el monarca que tanto había atacado a los judíos durante las luchas fratricidas, el mecanismo de las finanzas regias, estuvo prácticamente en manos hebreas. El imprevisto cambio de su política, en este aspecto, fue fulminante, pues si bien en el inicio del reinado mostró animosidad antijudía, no tardó en trocar su política confiando la administración de las rentas públicas a arrendadores judíos, sirviéndose de dignatarios y médicos hebreos, destacando un singular personaje: Yosef Picho, cuya privanza le valió desempeñar el cargo de almojarife, en la ciudad y diócesis sevillana.

La Corte en estos años setenta del siglo XIV, dispensa una singular acogida a la presencia de hebreos, y copan también los puestos claves de las haciendas locales, como recaudadores o arrendadores de rentas, y la nobleza acude a ellos para el desarrollo de sus negocios. Se estaba produciendo un espectacular aupamiento

judío que tendría trágicas consecuencias. Se había hecho caso omiso a la nutrida legislación antijudía emanada de las Cortes de Castilla.

Es el momento de comentar lo que fue el tratamiento del problema judío en las Cortes de 1371. Para José Luis Martín[160], fue muy compleja la postura castellana hacia el judaísmo, ya que "por una parte los castellanos se sienten, tienen conciencia de ser superiores; consideran al pueblo judío como el pueblo deicida, y en las Cortes de 1371, llegan a afirmar que la única razón por la que Dios ha permitido la supervivencia de los judíos es para que den fe e testimonio de la muerte de nuestro señor Jesucristo". Nunca hemos oído semejante atrocidad. Sigue escribiendo Martín, que esta "superioridad religiosa", que se intenta convertir en social al prohibir a los judíos utilizar vestidos y nombres reservados a los cristianos y obligar a aquellos a llevar signos infamantes, "va unida una dependencia del cristianismo respecto a algunos judíos en el plano personal y en el oficial", y acusa la necesidad de existencia del judío en la vida social y económica.

El préstamo con interés se hace imprescindible para el proceso de desenvolvimiento de la economía medieval, ante la prohibición por la Iglesia Católica a sus fieles, y también precisan de la existencia de los mejores médicos, y de "la actuación como administradores de los bienes de los reyes, nobles y eclesiásticos o como arrendadores y recaudadores de los impuestos que les dan una gran influencia, un fuerte poder social y económico que hace que, despreciándolos en su fuero interno, los cristianos los teman y los adulen, es decir, se sientan de hecho como inferiores a los hebreos".

Y volviendo al tema de la presión cristiana antihebraica, en este último cuarto del siglo XIV, la Comunidad judía peninsular atravesó por penosos momentos debidos al fanatismo cristiano. Concretamente en el año de 1375, se alude, en algunas obras, a presiones sobre los hebreos, refiriéndose a las que se dieron en la ciudad de Ávila. Los judíos abulenses fueron forzados a asistir a debates religiosos en templos cristianos y presenciar las disputas entre el converso Juan de Valladolid y Mosé ha–Cohén de Tordesillas[161]. A esta Disputa alude Monsalvo Antón[162]. Los judíos españoles eran conscientes de la gravedad del momento, como lo refleja las angustiosas frases escritas en 1375 por Mosé ha–Cohén de Tordesillas, y eso que lo hacía mucho antes del preludio del pogromo de 1391: "Nuestras vidas y bienestar –sentenciaba patéticamente– dependen de la prosperidad del Estado bajo cuyo gobierno vivimos". Y en otro párrafo: "Éste (el rey) es un refugio que nos protege contra todos los desastres".

En cuanto a la acción de los conversos, destaca la escuela de Abner de Burgos, y como el celo de aquellos se canalizó a través de predicaciones y controversias públicas. Cita Monsalvo, la Disputa judeocristiana de 1375 en Ávila, cuyos resultados transcienden desfavoreciendo a los judíos. No hemos podido clarificar esa

aludida ubicación de la disputa en la ciudad de Ávila, de la que también habla Haim Beinart[163], que refleja el odio antijudío en el ambiente social de aquellos años, y Luis Suárez[164], considera que tuvo gran trascendencia en la opinión del pueblo y que no favoreció, en absoluto, a los judíos.

Los años postreros de Enrique II, se caracterizan por la producción de una ofensiva antijudía, de la que es ajeno el monarca. Nos referimos, entre otros hechos, al fanatismo cristiano excitado por clérigos. El arcediano de Écija, Ferrand Martínez, inicia las prédicas de hostilidad hebraica. Los sermones antijudíos crearon un clima de rechazo a los hebreos en todo el Reino, pese a los imperiosos mandatos del monarca: "non ossásedes nin vos entremetiessedes de judgar pleyto que tañiesse a judío en qualquier manera". Todo inútil, porque el odio se había entronizado en las conciencias de los cristianos, enfervorizados por el fanático arcediano. Desde ese momento la aversión contra todo lo hebreo irá creciendo arrolladoramente. Con estas perspectivas, comienza el reinado de Juan I de Castilla (1379–1390).

El monarca pone a los judíos bajo la protección de sus Monteros de Espinosa, aunque para el sustento de dicha fuerza, los hebreos tenían que pagar determinados impuestos, pero el ánimo proteccionista del rey, en 1380, sufre un varapalo en las Cortes de Soria. Surgen las protestas antijudaicas, y allí se sacan a la palestra las reclamaciones de los procuradores de las ciudades, generalmente ceñidas a motivaciones económicas y la prohibición a los judíos de ejercer oficios. Los procuradores ejercieron en dichas Cortes una fuerte presión sobre el rey, a fin de que procediese a promulgar diversos decretos de claro signo antijudaico. Se encontraban entre los promulgados, las leyes que se oponían a la jurisdicción criminal por los judíos respecto a sus miembros, así como el de ejercer oficios en las curias del rey o en las nobiliarias.

El dictado de legislación tan prohibitiva para los judíos, contribuyó a una decadencia en las Comunidades judías, y a la reducción de la influencia judaica aunque, más difícil y extremosa, era en este año de 1380, la situación de los judíos en Francia, donde comienzan las terribles matanzas que se extenderán hasta 1382, año en que en contrasentido se autoriza por el infante don Juan de Aragón la construcción de una sinagoga en Zaragoza.

De nuevo, en las Cortes de noviembre de 1385, celebradas en Valladolid, se disponen medidas antijudaicas. Con motivo de decretar la elevación de los impuestos, aumentó el sentimiento hostil hacia los judíos. Los procuradores de las Cortes vallisoletanas, exigieron separación de judíos y cristianos, prohibición a los cristianos de la crianza de hijos hebreos, y asimismo impedimento para que los judíos no fueren oficiales del rey, reina e infantas, ni almojarifes de aquellos, como la prohibición de que fueran sus recaudadores, contadores y cogedores. La acometida de

las Cortes no sería la única, pues tres años más tarde, en 1388, el Concilio de Palencia, estableció que los judíos deben vivir en lugares cerrados, y únicamente los artesanos y comerciantes podrían salir y solo durante el día. Es increíble tal medida tomada por eclesiásticos que llevaban no solamente al "ghetto", sino a su más cruel confinamiento.

Sin embargo, ello no fue obstáculo para que el monarca, ya en el ocaso de su vida, se sirviera de médicos como don Meír Alguadex, que más tarde sería nombrado rab mayor de Castilla. El caso era frecuente en otras esferas. Nos referimos a don Pedro Tenorio, arzobispo de Toledo, que en 1388, nombra rabino de la ciudad a su médico, rabí Hoyen, y es que Iglesia y nobles tenían estrecha vinculación con los hebreos, ya que utilizaban sus servicios en concepto de financieros y arrendadores, beneficiándose de sus contribuciones fiscales o personalmente, reconociendo la eficiencia de físicos y cirujanos.

# IX

## DRAMÁTICO FINAL DEL SIGLO XIV: EL ESTALLIDO ANTIJUDÍO DE 1391

En 1390 fallece el arzobispo de Sevilla y queda como máxima autoridad eclesiástica en la Diócesis, el arcediano de Écija, Ferrán Martínez, que no tarda en ordenar la destrucción de sinagogas y libros hebraicos, así como el traslado a la Catedral sevillana de las lámparas santas judías. Todo sucede en el mismo año que fallece Juan I de Castilla, y se produce la conversión de Selomó Haleví de Burgos, rabino mayor de Castilla, cuya conversión tuvo una decisiva importancia para las Comunidades judías.

En los púlpitos de la Iglesia se habían desbordado en las últimas décadas del siglo, la demagogia antijudía, y es cierto que, como sostiene Valdeón[165], "nadie alcanzó tanta fama, triste fama" como el arcediano de Écija con sus prédicas, amparadas en citas bíblicas. Eran tan incendiarias, subraya, que hasta los reyes, y obispos de la diócesis sevillana, tuvieron que amonestarle. Ferrán Martínez, excitaba al pueblo y exhortaba para que se expulsase de España a los judíos, tal y como se hacía en el resto de los países de Europa.

Sus predicaciones fueron la chispa que inició las explosiones de violencia. Las atroces y sórdidas prédicas del arcediano, enardecieron a los amotinados cristianos, que no tardaron en asaltar los barrios judíos sevillanos, y se dedicaron al pillaje, "masacrando, violando a placer. Con las navajas al cuello, los judíos sufrieron a millares, la aspersión de las santas aguas bautismales"[166] hasta tal punto que, la onda expansiva se extiende por toda la geografía peninsular, y serán borradas para siempre comunidades judías enteras.

Para García de Cortázar ("Los perdedores en la Historia de España", pág. 147), "curas ardorosos y fanáticos multiplican en campos y ciudades estas voces. Es ahora, cuando por las callejuelas de Sevilla, camina ferozmente iluminado el arcediano Ferrán Martínez. Sus sermones destilan violencia. Llaman al vulgo a demoler sinagogas y a encerrar a los judíos en sus barrios. Llaman al saqueo, exaltando lo criminal hasta la histeria". Ferrán Martínez, fue el instigador de la cruel ofensiva antihebraica, rodeándose de activos grupos, que en la época se les denominaba "matadores de judíos".

Suárez Fernández[167], menciona los cuatro mil muertos en Sevilla y los dos mil en Córdoba. Aunque quizás las cifras nos parecen altas, hay que añadir a ellas las masacres en el resto de las juderías peninsulares.

Hasta 1391, existió, a veces, la violencia antijudía, si bien se trataba de sucesos aislados, aunque tuvieran resultados sangrientos y demoledores, pero el pogromo de 1391, se produjo con manifiesta crueldad a instigación de Ferrán Martínez, portavoz antisemita del Evangelio, y sus arengas fueron suficientes para el surgimiento de sangrientos movimientos antihebraicos que se dieron en casi todo el área peninsular y que se iniciaron en Sevilla, en los primeros días de junio de 1391, extendiéndose el 20 de julio a Toledo, propagándose con inusitada rapidez a las ciudades y al campo. También fue atacada la judería de Burgos. Refiere Valdeón[168], que Enrique III en julio del mismo año emitió documentos referidos a los incidentes de la aljama burgalesa que habían producido la huida de sus moradores o aceptado el bautismo y establecía "que todos los judíos e judías que quisieran tornar a poblar o morar en la dicha judería, que tornen e la pueblen salvos e seguros que ningunos nin algunos no sean osados de las faser maldad ni dapno ni desaguisado ni fuera alguna so pena de la merced" ordenando el rey al Consejo de Burgos que "guardase e defendiese a los dichos judíos e judías de la dicha cibdad de Burgos...".

España se convirtió de súbito, en un río de sangre y destrucción jamás conocido. Las juderías y aljamas que, entre otras, sufrieron los efectos de los pogromos de 1391, y que a consecuencia de la sanguinaria revuelta padecieron daños y siendo algunas totalmente arrasadas, fueron: Corona de Castilla: Andalucía: Sevilla, Alcalá de Guadaira, Écija, Carmona, Santa Olalla, Cazalla, Andújar, Montoro, Úbeda, Baeza y Jaén. Castilla la Mancha: Ciudad Real, Ocaña, Huete, Cuenca, Toledo. Madrid: Madrid. Extremadura: Fregenal de la Sierra. Castilla–León: Burgos. La Rioja: Logroño. Corona de Aragón: Valencia, Barcelona, Gerona, Cervera, Lérida, Palma de Mallorca[169].

El estallido, auténtica furia antijudía, fue espantoso, dantesco. Nunca, ni aún en los momentos más conflictivos, se había mostrado tan ciega y ofuscada la violencia como en aquella "revolución" de 1391. "Un poema lleno de melancolía –escribe Jiménez Lozano[170]– se lamenta del aplastamiento de las aljamas de Zamora, Salamanca, Segovia, Valladolid, Toro, Astorga, Mayorga y Palencia, donde durante uno de esos pogromos la carnicería fue atroz y sólo a cubierto de las sombras de la noche se puede acudir a la oración": "nos van matando, se nos cuenta diariamente como el ganado del carnicero, dice el ritornello de este poema".

Las manifestaciones desenfrenadas y violentas antijudías, llegaron hasta Barcelona, e incluso a Mallorca. Concretamente se produjo el asalto del barrio judío de Barcelona que fue arrasado, y sus habitantes sufrieron violentos desmanes,

desapareciendo prácticamente el "call", ya que sus moradores o resultaron muertos o forzados a recibir el bautismo[171]. Fue también saqueada la judería de Valencia y el "call" judío de Mallorca, lo que supuso una pérdida cuantiosa para la economía mallorquina. Menciona José Luis Martín[172], que "el odio popular obligó a los judíos mallorquines a convertirse al grito de 'bautismo o muerte'...".

Ávila, fue, excepcionalmente, una de las pocas ciudades que permaneció inmune a la violencia desatada. En los documentos de la época no encontramos ninguna alusión a esta masacre,[173] donde los judíos abulenses sobrevivieron en la que se considera la aljama más grande de Castilla, con una población que se calcula en la mitad de los 7.000 habitantes de la ciudad.

¿Cuál fue el balance total de muertos en estas masacres? Las cifras no pueden determinarse. Para Jacques Attali[174], fueron 50.000 los muertos judíos. La cifra de víctimas puede resultar exagerada, pero revela la entidad de la catástrofe con muchos muertos, huidas en masa de hebreos hacia Granada, Marrakech, Argelia, Orán, Túnez, Trípoli, y los aproximadamente cien mil hebreos bautizados, coaccionados por las circunstancias.

## 1. Causas de la sangrienta revolución

Extraña, muy lógicamente a Baer[175], la postura de pasividad ante aquella ola asesina, desatada contra los hebreos, pero si damos un repaso al historial judío en España, e incluso en otros lugares de Europa, jamás hemos contemplado en los integrantes de sus comunidades posturas agresivas, ni tan siquiera de legítima defensa, que tampoco se dieron en el transcurso de los sucesos de 1391. Constituye, a nuestro modo de ver, una constante admirable de las Comunidades judías, sufrir y soportar resignadamente los ataques desaforados y violentos de los cristianos. Nunca las armas y la guerra fueron precisamente la debilidad de los judíos peninsulares.

Pero, ¿cómo la autoridad real o las autoridades locales no acudieron en auxilio de los judíos, atacados por las turbas? ¿Cómo pudo llegarse a tal extremo de violencia sin que las autoridades reprimiesen los desmanes? La respuesta es sencilla. Contribuyó al desorden, al caos y a las matanzas de judíos, la acusada debilidad de la realeza en aquellos momentos y, también en la de la nobleza, entregada a luchas y divisiones señoriales, debilidad que tuvo su inicio en las incesantes contiendas, entre partidarios de Pedro I y Enrique de Trastámara. Por ello, no tuvieron

acogida ni órdenes reales, ni pareceres de teólogos, ni siquiera, como apunta José Luis de la Peña,[176], la firme postura del obispo de Sevilla, que llegó incluso a excomulgar al contumaz arcediano.

Por otra parte, el vacío de poder coadyuvó a la virulencia de estas matanzas. Las autoridades locales se vieron incapaces de reprimir las sangrientas revueltas en pueblos y ciudades. Poco o nada se podía hacer ante aquel estallido popular, que era como un incontrolado y espantoso incendio con muchos focos inextinguibles. No existía entonces una fuerza estatal represiva, ni a escala nacional, ni local, y los Concejos no quisieron o no pudieron oponerse ante la oleada devastadora iniciada en Sevilla. La monarquía carecía de medios y de fuerza represiva para atajar la ola masiva de fanática violencia popular que se extendió sin freno ni control. También se aprovecharon los insurrectos, de la minoridad de edad del rey y de las discordias cortesanas entre los señores del Reino, relativas al testamento del rey fallecido, Juan I.

Favoreció en definitiva el violento estallido, de furia antijudía, el vacío de poder existente en aquellos momentos en la Corona de Castilla.

Pretendiendo estudiar las causas o motivaciones del movimiento antijudío de 1391, algunos historiadores han creído ver como antecedentes, el desatado antijudaísmo de la época de Enrique de Trastámara que no dejó de crecer desde entonces. Opina Valdeón[177], que "da la impresión de que el príncipe bastardo, al ondear la bandera del antijudaísmo, para buscar de esta manera apoyos a su causa, había despertado unas corrientes que se hallaban más o menos adormecidas entre las masas populares cristianas de sus reinos". Otros han considerado como causa o concausa de los sucesos, a los ciento cincuenta años de propaganda y presión efectuada por las órdenes mendicantes, y en particular por la Orden dominicana[178] sin olvidar, la consideración que se tenía de los judíos como responsables de la muerte de Cristo. Es decir, un factor psicológico y religioso, avivado por la política eclesial de carácter agresivo contra lo judaico, promoviendo las conversiones y provocando a las Comunidades cristianas con un exacerbado fanatismo, unido a las vacilaciones de la monarquía en cuanto al problema judío, cambiante siempre entre el proteccionismo a los hebreos y la pasividad en los ataques, a aquellos de la población cristiano–vieja. Y tampoco olvidemos la presión constante antijudía de los procuradores de las ciudades y villas en las Cortes, solicitando anulación o en su caso reducción de deudas cristianegas y exigiendo el castigo sobre los prestamistas usureros[179].

Julio Caro Baroja[180], analiza la motivación de las persecuciones antijudías, y las basa en: "Bajos oscuros instintos, nos dirán algunos escritores filosemitas. Venganza justa, replicarán otros hostiles al judaísmo". Sin duda, para el mismo, "eran una válvula de escape de una sociedad compleja y llena de resentimiento". Y

considera que de todos los opresores y enemigos que podía ver el pueblo, resultaba difícil atacar a los nobles y grandes que le explotaban. "Pero la gente de Iglesia –prosigue– señalaba un enemigo más vulnerable".

Y cita la frase de H.S. Chamberlain[181] que con rotundidad afirmaba que, toda persecución, en apariencia eclesiástica, tiene su causa real en una situación económica intolerable. Aunque en realidad, aclara Caro Baroja, "persecuciones eclesiásticas ha habido menos que persecuciones organizadas por eclesiásticos. La Iglesia en sí, quedó siempre como reguladora, más que de la persecución, de la protección que debe dispensarse a los judíos".

Algunos historiadores centran como causa la descarada protección regia dispensada a los judíos por los monarcas cristianos, que contaba con un elemento negativo en la marcha ascensional, y era el pueblo el que mostraba hacia ellos una persistente y secular animadversión, y que los causantes de la impopularidad eran, el aupamiento de los judíos, su dedicación al préstamo usurario y su actuación como agentes fiscales en funciones recaudatorias que iban preparando el campo de la hostilidad que marcará su cenit en 1391.

Anotamos como muy equilibrada la opinión de Carlos Carrete Parrondo[182] que considera como origen de estas persecuciones de carácter popular, en el que el pueblo, agobiado, por una insostenible situación económica, precisaba a toda costa recobrar las "cartas judiegas que le abrumaban". Lo que no tenemos duda es, que se trató de movimientos populares de "baja estofa", alentados por el bajo clero, y que según Suárez Fernández[183], en aquellas dramáticas horas de 1391 el alto clero y los reyes y nobles intentaron amparar a los judíos y lo lograron en algunas ocasiones.

Joseph Pérez[184], interpreta este pogromo de 1391 como una explosión de odio de clase, desviada contra los judíos y favorecida por la debilidad del poder. A aquellas circunstancias, añadimos nosotros, fue también concausa la debilidad de la economía que golpeaba e irritaba a las clases populares, lo que conjuga bien con el sentir de A. Mackay[185].

El citado historiador galo, hace un análisis comparativo de situaciones históricas y sus cambios asociados a las economías del momento. Si en criterio de Pérez, para Américo Castro, el cambio o giro se produjo por la intransigencia del núcleo cristiano, respecto al judío, su opinión –la de Pérez– lo que cambió no fueron las mentalidades, sino la situación económica. Prosigue afirmando que, la época mejor de la España de los tres credos, había coincidido con una fase de expansión territorial, demográfica y económica, y que los profundos cambios socioeconómicos y políticos del siglo XIV –y cita guerras, catástrofes naturales, peste negra– habían entronizado una nueva situación, un novísimo cuadro de circunstancias adversas, de recesión, de privaciones, de miseria social y económica, animada por frailes y clérigos, lo que fue incubando un movimiento devastador antijudío, como fue el de 1391.

Es más sencilla la opinión de Domínguez Ortiz[186]. Considera que las terribles matanzas de 1391, representan uno de los hechos más cargados de trascendencia en la Historia de España, y aunque estima no pueden darse móviles exactos de su causación, lo atribuye tal vez a la presión por la usura judía o a la gravosa competencia de los artesanos hebreos.

Pero, sin desdeñar aquellas supuestas motivaciones –sobre todo la cuestión social agobiante– para Baer[187], el factor decisivo de los disparatados disturbios fue "el rencor religioso", agregando que "el fanatismo por la religión había penetrado en casi todos los círculos de la sociedad, hasta tal punto, que ni siquiera se dieron cuenta de cuán lejos habían llegado con sus detestables acciones". En su opinión, los monarcas de los Reinos que en Castilla pasaban un periodo de regencia, fueron los primeros sorprendidos por la arrolladora virulencia de los disturbios, aunque sus reacciones para cortarlos fueron escasas. Después, escribe el historiador judío, vinieron las informaciones y las condolencias, pero el mal estaba consumado con aquellas cruentas persecuciones que, arrasaron el judaísmo hispano.

Sin embargo, la nota característica, aparte de las circunstancias económicas desfavorables por las que atravesaba la Península, fue el fanatismo de las masas, terrible fanatismo encendido y avivado por las predicaciones de clérigos, pero sin olvidar que mucha masa de los cristianos, involucrados en los sangrientos sucesos, obraron también con afán de lucro. Así lo asevera el cronista López de Ayala, y estima que, entre los fines de la revuelta, habría que considerar otros factores, como el de la rapiña y el intento de destruir y evitar los pagos a judíos y acreedores, lo que denomina a "la cobdicia de robar, segund paresció, más que a devoción".

No hay que desdeñar, que, el encumbramiento o "empinamiento" judío había ido creciendo a partir de los años setenta del siglo XIV, lo que producía un incremento hasta límites insospechados de las corrientes antihebraicas que también se prodigaban desde los entornos eclesiásticos en la forma de controversias judeo–cristianas y predicaciones, que fueron los cauces que animaron el desarrollo del antijudaísmo. Cita Valdeón[188] como significativa, la controversia que en el año 1375 tuvo lugar en la Catedral de Ávila, entre el médico judío y escritor, Mosé ha–Cohen de Tordesillas y el converso Juan de Valladolid, a la que antes nos referimos, disputa que, como expresa el historiador, fue "desarrollada en un tenso clima, sirvió para subir a los cielos a la fe cristiana, pero a la vez para bajar a los infiernos al judaísmo".

En definitiva, no fue una causa, sino que fueron diversas concausas, pero no busquemos solo como motivación, de la revuelta el fervor religioso, porque éste en realidad no existió, y fue el fanatismo religioso animado por los frailes y monjes que excitaron al pueblo sediento de venganza, contra aquellos que consideraban eran los que trastocaban la economía, aunque en realidad, era un profundo rencor al aupamiento de los judíos, lo que reconcomía sus entrañas.

## 2. Impacto y consecuencias

Se han considerado los sucesos de 1391 como los de mayor gravedad, por sus luctuosas consecuencias, de todos lo que padecieron los judíos durante el periodo medieval, y la ofensiva antijudía más grave e intensa acaecida en los reinos peninsulares, siendo "pogromo" de envergadura tal, que marca la iniciación de una nueva fase del proceso histórico hebreo en España. Emilio Mitre lo califica como un recodo en las relaciones cristiano–judías y un precedente escalón en la larga marcha hacia el Decreto de expulsión de 1492. Quedaron arrasadas, diezmadas, casi extinguidas, las Comunidades judías, y por demás la conversión en masa de judíos que no pudieron obtener otra opción, que la huida o ser cristianados.

Cuando José Francisco de la Peña[189], se refiere al terrible pogromo, resalta como "Reyes, arzobispos, magnates, priores, infanzones y munícipes, confiaban su salud a los hijos de Israel, que eran excelentes médicos; les confiaban sus rentas, que ellos aumentaban y en algunos casos, hasta sus castillos y fortalezas..." Pero toda esta secular convivencia se quebraría en forma devastadora y cruenta de la noche a la mañana, a fines del siglo XIV, dando paso al primer acto de la larga tragedia de los judíos hispanos.

Las pérdidas económicas que sufrieron las Comunidades judías fueron incalculables, no solo personales y de haciendas, cuya evaluación sería imposible de valorar. Se produjo al mismo tiempo la gran desbandada de los miembros de las Comunidades judías, una huida en masa hacia territorios exentos de persecuciones.

En opinión de Monsalvo[190], el pogromo marca un hito decisivo en la historia de las relaciones entre judíos y cristianos por las consecuencias que trajo consigo, y enumera sus consecuencias en síntesis: víctimas, consecuencias demográficas originadas por la dispersión, destrucción de gran parte de la artesanía y comercio hebreos, reducción de las fuentes de ingresos desde el punto de vista hacendístico, y finalmente, las que denomina de orden socio espiritual: conversión.

Este descenso demográfico, se originó no solamente por el cuantioso número de víctimas, sino por las conversiones, el desenfreno y el pillaje. Es cierto que, como refleja A. Mackay, desaparecieron muchos barrios judíos. Concretamente en Sevilla desapareció en su totalidad e incluso se transformaron las Sinagogas en Iglesias. Aprecia también, un notable declive demográfico, sobre todo en ciudades

como Toledo, Burgos y Madrid –a las que añadiríamos ciudades de Cataluña– e incluso cita el caso de Segovia, donde la población judía quedó reducida a la mitad de lo que era antes de 1391[191].

Pero también disminuyeron en forma impresionante las rentas, sobre todo las eclesiásticas, y la revolución dio lugar a una auténtica crisis en la producción, que tuvo su impacto en telares y talleres de diversa dedicación en manos de judíos. No es extraño, que Benzión Netanyahu considere que, ningún movimiento popular medieval causó a las Comunidades hebreas de España tan cuantiosas pérdidas.

Valdeón Baruque[192] está en lo cierto al mantener que los sucesos de 1391 modificaron el mapa de las juderías, hasta el punto de que la población hebrea castellana, llegó a registrar uno de los índices poblacionales más bajos de su historia pero, sobre todo, consiguió que la convivencia o entente judeocristiana quedase definitivamente "herida de muerte", significando que, "la vieja pugna entre cristianos y judíos, prácticamente muerta, desde los sucesos de 1391, iba a ser sustituida por un nuevo conflicto: el que enfrentaba a los cristianos viejos con los nuevos o conversos".

En el aspecto económico poblacional, Valdeón[193] acusa la masiva huida de hebreos, pero también que esta huida disminuyó de tal forma que los ingresos por cabeza de "pecho" se redujeron de modo alarmante, y que la debilitación de las Comunidades hebreas de Castilla y Aragón fue un hecho negativo para la economía de los Reinos peninsulares. Confirma por tanto, lo apuntado por Angus Mackay[194], en el sentido de que los grandes centros de la judería española de los siglos XIII y XIV habían sido emplazados en grandes ciudades como Sevilla, Barcelona, Toledo, Burgos y Valladolid que decayeron, si bien aumentaron las comunidades situadas en pequeñas localidades peninsulares.

Y la explicación sobre este fenómeno es que, la persecución tuvo el efecto, de expulsar a las Comunidades judías de los grandes centros urbanos, o bien que, enfrentados a la masacre, los judíos aceptaron la conversión. Entendemos, que la interpretación de Mackay resulta parcialmente errónea, porque el pogromo de 1391 fue un movimiento popular, o revuelta del populacho, atizado por los clérigos –no por la Iglesia– y en los grandes centros como Barcelona, Sevilla, Toledo, Burgos y Valladolid y otras grandes ciudades, la masa "populachera" tuvo más campo de acción y destrucción que en las pequeñas localidades.

A nuestro modo de ver, no hubo programación previa en el desarrollo del pogromo. Existió una iniciación en Sevilla, pero la onda expansiva alcanzó a grandes ciudades. Fue una especie de "contagio afectivo" el que hizo extenderse aquel que puede ser considerado como el "primer movimiento revolucionario", no contra el Estado ni contra la Monarquía, sino contra un factor de poder, que residía de hecho en el pueblo judío.

Nació desde entonces, con pujanza, el problema converso, originado por las conversiones forzadas. Después de la catástrofe de 1391, una inmensa masa de hebreos aceptaron el bautismo, y al hacerlo, con forzamiento, coactivamente, sin preparación doctrinal surgió un tipo especial de "conversos vacilantes" en ideas religiosas, sobre los cuales influían los que no habían apostatado, a fin de que retornaran a sus antiguas creencias, y tampoco viéndose aquellos favorecidos por los cristianos, recelosos de la sinceridad de sus sentimientos.

Es por lo tanto que, el problema converso se inicia por las atroces persecuciones y salvajismo. En aquel verano de 1391, las conversiones en masa por imperativo de las cruentas coacciones, cambiaron, transmutaron el tablero y la configuración religiosa y hasta socioeconómica, de los Reinos de España. Y, hacemos esta aseveración, teniendo en cuenta que, con anterioridad a 1391, las conversiones de hebreos al cristianismo eran contadas, al mantenerse las Comunidades judías sin relevantes presiones religiosas, o éstas no de gran entidad, una vida relativamente pacífica y, solo en ocasiones también contadas, vacilante, debidas a los cambios políticos y sociales. Las conversiones de judíos anteriores a 1391, se hicieron en virtud de una aceptación voluntaria del credo cristiano. Eran conversiones hechas sin presión medio ambiental, y sin miedo ni coacciones. Fueron "conversiones individuales y motivadas por razones religiosas", en frase de David M. Gitlitz[195].

Baer[196] concreta, refiriéndose a las conversiones y desaliento de aquellos momentos en que se desató el horror que, "con las tareas de la restauración material de las aljamas se entremezclaban los de la compleja y sinuosa existencia religiosa. De los días de los disturbios nos han llegado testimonios fidedignos de actos de heroísmo y abnegación". Y refiere, como en las Comunidades judías se dieron casos, al igual que aconteció con los pietistas alemanes que, "prefirieron quitarse la vida antes que abjurar de su fe", aunque aclara que, "mucho mayor fue el número de los que estuvieron dispuestos a adoptar la fe en el Mesías cristiano, que les llegaba por la fuerza". Y cita en concreto a significados judíos que se convirtieron en "apóstatas", y que se nutrieron de los "círculos acomodados o intelectuales".

Creemos es interesante reflejar la versión de Benzión Netanyahu sobre las conversiones[197], confirmando que la conversión masiva de judíos era una sorpresa para los burgueses. Estos, siguiendo los tradicionales preceptos de la Iglesia, ofrecieron al judío una alternativa: La conversión o la muerte. "Pero en su intimidad –dice Netanyahu– esperaban que el judío persistiría en su firmeza religiosa –firmeza por la que se distinguió en la Edad Media– y que no se rendiría". Y saca el historiador judío su propia conclusión: "Los cristianos viejos se dieron cuenta del terrible error que habían cometido al obligar a los judíos a abrazar el cristianismo, abriendo así con sus propias manos, la puerta para todas las ventajas y posiciones que habían tratado de negarles con tanto afán. Decididos a rectificar su error

–añade– los burgueses buscaron ahora maneras de sujetar a los conversos a las mismas prohibiciones que antes exigían para los judíos".

El "pogromo" de 1391, lo califica Suárez Fernández[198] como "un terrible y relativamente bien organizado movimiento de 'matadores de judíos' ", significando un golpe decisivo para las Comunidades hebreas, del que jamás llegarían a recuperarse y que, al provocar "conversiones aceleradas e involuntarias pusieron las bases para el establecimiento de la Inquisición y sus consecuencias". Entendemos que, lo que el historiador español quiere decir, es que el pogromo de 1391 aceleró y propició las conversiones, creando a lo largo un auténtico problema converso, y que sería la base del establecimiento de la Inquisición a finales del siglo XV, cerca de un siglo después de los sucesos.

Para García Cárcel y Moreno Martínez[199], el proceso de conversión judía que arranca de 1391, "implicó que los judíos experimentaron cambios profundos en su propia identidad: pérdida de vocación urbana con una tendencia a la dispersión rural en el ámbito castellano, crisis religiosa... y la conciencia de la penosa situación que les tocaba vivir matanzas, múltiples medidas discriminatorias". Supone, bajo nuestro punto de vista, no solamente el acusado debilitamiento del judaísmo y que se entronizará una nueva etapa en que, los judíos con sus conversiones, crearán un problema social de envergadura, en que las prácticas criptojudías serán una constante en la sociedad castellana y los enfrentamientos entre cristianos nuevos y judíos –como afirma Carrete Parrondo[200]– "contribuirán, sin duda, a ampliar las distancias entre antiguos correligionarios".

Los contrastes diferenciales entre judíos, cristianos y conversos serán patentes después de los sucesos de 1391. Ha trazado con acertados rasgos el problema que se crea, Sonia Fellous[201] y por su interés vamos a trasmitir su opinión: "Entre los judíos que se quedan en España, después de las persecuciones de 1391, algunos siguen siendo fieles a su fe, otros adoptan la fe cristiana; algunos son sinceros y otros judaízan en secreto". Detalla las razones que les induce a cristianizarse que, estima son de diversa índole: para unos se trata de salvar la vida y la de su familia; para otros, ajenos al fuego de los motines, fueron razones socioeconómicas las que prevalecieron, y para otros, menos numerosos, se trató de una elección filosófica. Y, en este punto, aclara que no por ello se borró el recuerdo de sus ancestros, pues la sociedad cristiana, se muestra poco preparada para absorber a un número tan elevado de conversos. Su conclusión es decisiva y realista: "Esta situación se halla en el origen de uno de los enfrentamientos más cruciales de la Historia de España".

¿Cuántos fueron los convertidos al cristianismo en la dura acometida contra los judíos? Netanyahu cifra en más de 200.000 estas conversiones masivas que se prolongarán hasta la segunda década del siglo XV. Pero, ¿eran sinceras las conversiones de judíos? Hubo de todo. Muchos continuaron con sus prácticas judaicas en

secreto. En otros hubo sinceridad y otros fueron auténticos fanáticos de la nueva religión a la que habían optado, lo que produciría un enmarañado mosaico religioso, difícil de controlar. Es por otra parte, el comienzo de lo que se ha denominado "Doble vida del marrano"[202], "la vida del judío en secreto hecha de angustia, de doble juego y de riesgos cotidianos para trasmitir una identidad prohibida". Quienes se exilian denuncian a los convertidos, quienes se quedan denuncian a los intelectuales, discípulos de Maimónides".

Finales del siglo XIV y parte del XV, será la época de las conversiones, en la que juegan importante protagonismo figuras como Pablo de Santa María o Vicente Ferrer que significan una presión constante contra los hebreos[203].

En definitiva el judaísmo español, por causa de los sucesos de 1391, había sido trágicamente desmantelado. Tratará de recuperarse en los primeros años del siglo XV, y posteriores, en una "danza de la muerte", con períodos benignos y días luctuosos, pero el judaísmo desde 1391 había sido malherido y pese a los esfuerzos de las Comunidades judías, y del apoyo de los monarcas españoles, no se recuperará jamás. Las muertes, los exilios y las masivas conversiones, habían logrado cerrar a cal y canto, para siempre, muchas aljamas y el empobrecimiento de otras. Fue tan cruel la revolución que, el miedo se incrustó para siempre en los que sobrevivieron a los sucesos y aún en sus descendientes, al menos en la primera generación. Los sucesos, les obligaron a pasarse a las filas del cristianismo. Éste sería el aspecto más negativo de la debilidad que desde entonces tuvieron las Comunidades judías de los Reinos de España.

Desde 1391, el pueblo hebreo de Castilla y de otros lugares de los reinos peninsulares, queda dolorosamente partido, y dentro del mismo estarán, junto a los judíos, los cristianos nuevos. Se ha calificado, a este fatídico año de 1391, como el del nacimiento de la "herejía de los "anuzes", "anusim" o "hanuzym" –marrano en hebreo– que brota de la conversión forzada de los judíos al cristianismo. El criptojudaísmo adquirirá fuerza y su persecución se oficializará en 1480 con la Inquisición. Y este criptojudaísmo hispano, creará a partir de finales del siglo XIV auténticos "desgarros psicológicos" y enfrentamientos entre familias. A raíz de las matanzas de judíos, muchos conversos se refugiaron al amparo de la Orden de San Jerónimo y el reducto de Guadalupe, se convertirá en un nido de judaísmo.

Hemos de recalcar que, en la sanguinaria represión de 1391 o "paroxismo de violencia antijudía", no existían fermentos de racismo. Para Sicroff[204], el celo religioso no fue el único móvil de las masas rebeladas. También, como antes apuntábamos, jugaron en una gran dosis la envidia y la codicia de los bienes de las víctimas.

Después de la violenta reacción de 1391, se hacía menos realizable el acariciado sueño judaico de grandeza y supremacía[205].

Hubo ciudades y villas que se salvaron de la tragedia de sangre, y una de ellas, –Ávila– y lo queremos significar como ya lo hicimos en nuestra obra[206] ¿Porqué Ávila, una de las aljamas más importantes de Castilla, permaneció inmune ante aquel vendaval? Las causas son complejas. El control judío en las parcelas de la administración financiera–real, señorial, y urbana, la penetración hebrea en el engranaje de poder del Reino, provocaron odios hacia los judíos. Los enfrentamientos y persecuciones tuvieron singularmente acogida en ciudades en que los miembros de las Comunidades judías participaban o se hallaban más enquistados en sus administraciones. Ávila, tenía gran potencial poblacional hebraico, pero sin embargo, los componentes de su Comunidad carecían de los recursos y medios que se daban en ciudades como Segovia, ni de la influencia económica y política de los judíos toledanos o burgaleses. La humilde pero espiritualmnete pujante aljama de Ávila, los miembros de su comunidad, se hallaban más alejados del tráfico comercial y financiero que los de otras plazas y carentes de cabezas influyentes en el manejo de los resortes económicos del Reino en los centros de poder.

La Comunidad judía abulense vivía sosegada en un entorno donde se respiraba un sentimiento de respeto religioso. Era un clima diferente, distante al de otras ciudades circundantes. Quizás esos factores, contribuyeron a que en Ávila no se radicalizasen las relaciones judeo–cristianas. Por ello Ávila –lo decíamos también en nuestra obra– fue y será soporte de movimientos místicos en el campo judío y en el cristiano con personalidades de rango excepcional. En Ávila no se conocen motines, hechos sangrientos contra judíos, asaltos y quemas de sinagogas como en otras ciudades. Las dos comunidades abulenses fueron excepción honrosa en medio de tantas persecuciones. Se marcarán así los signos de la convivencia con más fuerza que en otras áreas de Castilla.

Está finalizando el siglo XIV, año infausto en sus postreros momentos para las Comunidades judías. Enrique III (1390–1406), ayudado en su período de minoría de edad por los tutores, y después, llevando personalmente el gobierno del Reino, protege a los judíos, al menos hasta 1405, protección real, que constituyó en los monarcas una constante indeclinable durante la Edad Media.

El siglo XIV representará la quiebra, la ruptura cristiano judía. Es en este siglo, donde aflora ya sin recelos ni reparos, el auténtico antijudaísmo larvado durante los siglos precedentes. Se rompe, en los finales de siglo, con la revolución de 1391, la que, acertadamente, se ha denominado "teórica armonía" vigente entre las comunidades judeocristianas. Hain Beinart ha definido el siglo XIV, que termina, como "el siglo de la crisis del judaísmo español". Durante este siglo irá debilitándose, unas veces paulatinamente y otras a pasos agigantados, la que pudiéramos llamar, forzando los términos, –"armonía judeocristiana"– que había hecho improbos y denodados esfuerzos por mantenerse en moderado grado de conflictividad,

pero que ahora se muestra combativa, sin reparos contra las Comunidades hebraicas a medida que avanzaba el siglo.

El siglo que agoniza ha de considerarse, por lo que respecta a los Reinos peninsulares, como el de la gran y abismal crisis entre ambas comunidades y creemos que, si antes no afloró descaradamente la repulsa popular, pese a los ataques que contra los judíos se dieron con reiteración en las Cortes, fue gracias a la protección regia, aunque en la mayoría de los casos fuese más o menos interesada.

Lo cierto es que el apacible declive de la minoría hebrea, parece iniciarse, aunque muy tímidamente, en el ocaso del siglo XIII antecedente, para cobrar virulencia en el siglo que concluye, y que se hace extremada y rematada con el pogromo de 1391, en que ya, la masa popular, dando la espalda a monarcas y autoridades, salió a la palestra, enrolándose en una auténtica muestra de rencor afectivo, para combatir sanguinariamente a un pueblo a quién, indebidamente, calificaban de ajeno e intruso, y para más "inri", de "deicida".

Diez siglos de relativa convivencia judeocristiana, –contamos hasta el siglo XIV incluido–, son muchos siglos de relación de vida más o menos en común, entre comunidades distanciadas, pero coexistentes pacíficamente. No hubo nación europea que lograse sobrepasar, respecto al pueblo judío, la marca española de coexistencia y tolerancia que se dio en la Península, tristemente ennegrecida y quebrada por la revuelta de 1391, fecha en que se inicia y alumbra una crisis que sería imparable y en la que el antijudaísmo tomará mayor encono y virulencia.

Este siglo XIV, que da sus últimas bocanadas, será clave del futuro, y por eso nos hemos extendido en destacar los luctuosos acontecimientos. Se acusa ya una inequívoca tendencia de decaimiento del judaísmo que va a ser decisiva a través del tiempo, hasta llegar a la hora final de 1492. No en balde, las crónicas judías denominaron el fatídico año 1391 como "el año de la persecución y la opresión" y ello se refleja en el desconsuelo de la poesía judía. La inmensa y dolorosa amargura se adivina en rimas de desconsuelo de Selomó de Piera, (que nos transcribe Carrete Parrondo)[207]: "Ya no nos queda –se lamenta el poeta judío–, ni siquiera la herencia como consuelo. No nos queda más que celebrar la admirable valentía de los muertos y de los exiliados, víctimas de la furia del opresor. La grandeza de nuestra fe ha subyugado a los jóvenes de Israel. Los días de antaño han desaparecido. ¡Dichosas las víctimas de la espada, los mártires de Dios! Aquel fue el día que esperábamos, el norte de nuestros pensamientos: un día de paz, en el que un hombre pudo asumir la muerte de los justos, de pie, delante de su puerta, sin caer en manos de los extranjeros, sin cambiar de Dios, sin apostatar de su fe, mientras vivía feliz sobre la tierra".

El poeta debía tener el horror incrustado en su alma. Y es que Selomó ben Mesul–lam de Piera– éste es su completo nombre, -que vivió entre 1340 y 1418–, sufrió la dura persecución de 1391. Por ello, sus poemas están llenos de alusiones

a aquellos cruentos sucesos, que trajeron como consecuencia la desmembración de su familia, y que más tarde, en 1413, ya en la ancianidad, a raíz de la Disputa de Tortosa, se convirtió al cristianismo.

En 1395 anotamos, como comentario final de este morir del siglo que, Enrique II de Castilla castiga al arcediano de Écija, al tristemente célebre Ferrán Martínez, por "alborotador del pueblo". Fue muy benigno el monarca para aquel nefasto arcediano, sobre cuyas espaldas llevaba la responsabilidad de tanta muerte y tanta desolación.

Juan I de Aragón, tendría dos años antes, en 1393, un detalle entrañable para los judíos del Reino, encargando al rabí Hasday Crescas la restauración de la Sinagoga de Valencia. Eran simples muestras regias, que al menos reflejaban la sensibilidad de los monarcas y su rechazo de la pasada violencia.

## 3. Distribución espacial del vecindario y los judíos

**Población hebrea y su ubicación urbana.**

**El precio en los contratos y transacciones judeocristianas.**

**Actividades profesionales de los judíos.**

**Grado de integración de la minoría judía en la sociedad.**

**El Sínodo abulense de 1384 y los judíos.**

En el siglo XIV abundan documentos que permiten conocer las circunstancias en que se desenvolvían en Castilla las Comunidades judías.

Siendo Ávila una de las más importantes juderías de los Reinos, vamos a ceñirnos al desarrollo de la misma, lo que nos dará una idea aproximada de lo que ocurría en el resto de las Comunidades. Estudiamos el tema ampliamente en nuestra obra "Judíos e Inquisición en Ávila"[208], a la que nos remitimos, y con la base documental manejada.

En la ciudad, la distribución ocupacional de sus moradores era compleja, aunque característica de las ciudades y villas de Castilla de la época. En los arrabales septentrionales están alojados los agricultores y menestrales dedicados a la edificación y jornaleros, y mano de obra asalariada. En los de la zona meridional, se asentaban agricultores y pastores cristianos y un numeroso contingente de pobladores moriscos, así como los oficios (albañiles, alfareros, carpinteros, etc.). En la ciudad

alta, dentro de la muralla que circundaba la ciudad, y en el entorno de ella, residían los órganos rectores civiles y eclesiásticos, caballeros, escuderos y clérigos y el grupo artesanal seleccionado. También estaban allí ubicados los mercaderes cristianos y judíos, y un extenso abanico de profesionales y oficios: médicos, barberos, cirujanos, escribanos y notarios.

Ávila –como otras ciudades de Castilla –e incluso de otros Reinos peninsulares– tenía características peculiares. Era ciudad cristiana y, también judía –al igual que lo eran Segovia, Toledo, Burgos– y en menor grado morisca. Ávila era una ciudad levítica. Le daban este carácter, el singular conjunto de templos cristianos y la casi decena de sinagogas y sus dos o tres mezquitas. La población hebraica cohabitaba con la cristiana y gozaba de mayor ascendiente e influjo que la morisca, apartada en los barrios de Santiago y San Nicolás. No obstante, las notas peculiares de las tres comunidades abulenses, en lo tocante a creencias religiosas, se caracterizaban por la tolerancia y la armonía.

En cuanto a la población hebrea abulense y su ubicación urbana en el siglo XIV, el barrio con mayor densidad de moradores judíos sigue siendo el comprendido entre el "Yuradero" en San Vicente, y el Mercado Mayor o Mercado Grande, y el barrio de San Millán, esto es el cogollo de la ciudad. Una de las calles que tenía gran número de moradores judíos, era la actual calle de San Segundo, que bordea una parte de la muralla, junto a la Catedral.

Cuando se inicia el siglo XIV prosiguen las transacciones inmobiliarias entre judíos y cristianos. Se contienen en documentos del archivo catedralicio abulense. Los datos correspondientes a dicho archivo, de 1303, corroboran que las zonas más pobladas por judíos son las calles próximas a la Catedral y San Vicente y las cercanas a San Juan y extramuros en la plaza de Santo Tomé, barrio de Cesteros, San Gil y calle de Estrada. El barrio de San Vicente era en su mayoría judío. El detenido examen del inventario y de los protocolos notariales, pueden darnos una aproximación de las viviendas y locales ocupados por hebreos, la mayoría de cuyos inmuebles eran propiedad de la Catedral, y muchos habían sido de hebreos anteriormente, porque, durante el último cuarto de siglo XIII, se había producido un gran trasvase de propiedades judías a la Catedral. En 1303 (Becerro de Visitaciones de la Catedral) se había calculado que, por cada noventa cristianos que habitaban en casas del cabildo, veinticinco eran hebreos y veinte musulmanes.

El "Becerro de Visitaciones de Casas y Heredades de la Catedral de Ávila" de 9 de abril de 1303, nos sirve para conocer la ubicación de las viviendas en que habitaban los hebreos[209] y aportado íntegramente por Ángel Barrios[210]. Es el documento básico para el conocimiento de muchos aspectos estructurales, sociales y económicos de la sociedad de Ávila en el siglo XIV y proporciona datos de sumo interés sobre los judíos, que ocupan inmuebles catedralicios.

La mayoría de las casas en que habitaban los judíos, las disfrutaban en calidad de censatarios, arrendatarios y nunca precaristas, o eran propiedad de los mismos. Allí están reflejados los nombres de sus moradores: "Abraham", "Abrahem fi de Almorçi", "Yuçaf, hijo de Nexme", "Ça Majón", "Yuçaff Tamanno", "Yaço Merchán", "Mossé Ferrero", "Çag Abceror", "Rabí Abraham Truchas", "Yudá Miçacho", "Çag Alvo", "Yhudá Maderuelo", "Çag Arrovas" y tantos otros.

En Ávila, comenta Baer[211], poseían los judíos en 1403 alrededor de 40 casas en tierras de la Catedral. Nosotros calculamos documentalmente más de 50 casas.

Se evidencia por tanto que los judíos, durante los finales del siglo XIII y XIV vivían esparcidos dentro del casco urbano. Prácticamente ocupaban casas y tiendas en el centro neurálgico de la ciudad. Y es significativo que, la mayoría de estas viviendas, corrales y tiendas, fuesen propiedad del Cabildo catedralicio. También en el caso de Segovia las casas, en su mayoría arrendadas a judíos, eran propiedad del Cabildo de aquella Catedral.

Y respecto a profesiones y oficios, la ubicación de los judíos sigue la misma tendencia en cuanto al ejercicio de aquellos, y para su comprobación hemos estudiado cerca de un centenar de documentos de varios archivos. Hallamos lugares relacionados con judíos vecinos de Ávila, en muchos otros lugares no citados en el Becerro de Visitaciones. Los años que analizamos en nuestro estudio[212], comprenden desde 1314 a 1399.

Existen, asimismo, en el archivo catedralicio abulense, documentos en que no consta el lugar exacto de ubicación de los inmuebles, pero siempre en torno al templo catedralicio y aledaños.

Podemos por tanto establecer que, a lo largo del siglo XIV y según censos, compraventas y alquileres, los judíos habitaban en el centro de la ciudad, y que, curiosamente, el menos poblado era precisamente la "judería" cerca de Santo Domingo, y el barrio de San Nicolás, ocupado principalmente por moriscos. Los hebreos de Ávila se encontraban esparcidos por todo el área urbana y ocupaban las calles principales, lo que acredita que a fines del siglo XIV no existían de hecho apartamientos o juderías separadas y que la convivencia judeocristiana era normal. Los contratos de arrendamiento, compraventa o censos entre judíos y representantes del Cabildo, solían otorgarse en la librería de la Catedral, actual Capilla del Cardenal y Museo. En muchos, se consigna el día de la semana en que se celebraban. No hemos visto ningún contrato otorgado en sábado, deduciendo, que los capitulares catedralicios respetaban el "sabbat", y que los días de la semana más habituales para la formalización de los contratos, eran los lunes y los viernes.

El caso trazado sobre área ocupacional de los judíos en Ávila, no era exclusivo de esta ciudad, y en otras, como en Toledo, se asentaban en lugares preeminentes sus viviendas y lugares de trabajo. Los ha estudiado Pilar León Tello[213] concre-

tando que los hebreos viven en la judería, pero también tienen un área ocupacional extensa, en lugares del centro de la ciudad y principalmente alrededor del templo catedralicio toledano, inmediaciones de la Sinagoga del Tránsito, en el barrio o calle de Cesteros, en el Degolladero, encima del puente de San Martín y fuera de la judería, vivían los judíos en el barrio de Santo Tomé, muy mezclados con los cristianos. Y en cuanto a Segovia, su emplazamiento o zona residencial hebrea ha sido estudiado por Bonifacio Bartolomé Herrero[214]. Los judíos vivían también en Segovia, como en Ávila y en Toledo, en el centro neurálgico de la ciudad, en la denominada judería intramuros, aunque también lo hacían en la judería extramuros.

Respecto al precio consignado en los contratos y transacciones judeocristianas, aquellos en la compraventa de inmuebles que hace la Catedral de Ávila a los vendedores judíos –ya que en todos es la compradora– oscilan entre los 65 mrs., y los 1.200 mrs. pero los precios más usuales oscilan entre 400 y 1.000 mrs. Y en cuanto censos, o pensión anual de los censos que los judíos tomaban de la Catedral, sobre viviendas o inmuebles, oscilan entre los 20 mrs. y 150 mrs.

Se observa en la documentación catedralicia del siglo XIV que, conforme en el anterior se advierten compras por parte del Cabildo de muebles y fincas de judíos, durante el siglo XIV y en su mitad comienzan a abundar documentos de censos y trueques. Los censos suelen ser perpetuos sobre inmuebles capitulares a favor del Cabildo y en su mayoría otorgados entre éste y judíos.

En cuanto a actividades profesionales de los hebreos abulenses, eran prácticamente similares a las de otras áreas peninsulares. La "Enciclopedia judaica"[215] puntualiza que la mayoría eran tenderos y artesanos y se dedicaban también –aunque en menos proporción– a la labranza de tierras, siendo también ganaderos y que existían prestamistas. Abarcaban desde celebrados "físicos" y "maestros de llagas", hasta humildes zapateros remendones y llegaron, como en el caso de "Yuçaf de Ávila" o "Yosef de Ávila", a ser uno de los principales arrendadores de impuestos durante el reinado de Sancho IV. Según Ariz[216], vivían "con grandes contracciones andando de unos lugares a otros, comunicándose los unos con los otros, y tenían sus correspondencias". Sin embargo, eran pocos –al menos en la ciudad–, aunque en otros lugares destacados por la actividad económica pudieran abundar–, los que lograban escalar altas metas en el campo de la especulación mercantil y la mayoría eran tenderos y artesanos: herreros, curtidores, tintoreros. También, aunque en menor escala, labraban sus campos y, como la mayoría de los judíos castellanos, o al menos una gran parte de los mismos, prestaban dinero a interés a los cristianos.

En el de censo de la Catedral de Ávila –Becerro de Visitaciones de 1303– se consignan las profesiones de todos y cada uno de los intervinientes en los contratos. En algunos documentos no consta la profesión, lo que hace suponer la preferencial dedicación a negocios de préstamo o trueque. Por la índole de los negocios,

se comprueba una interrelación judeocristiana, apareciendo, directa o indirectamente, asociados judíos con cristianos. En general, salvo la dedicación a negocios de préstamo o trueque, no parecen destacarse diferencias en las actividades que desarrollan ambas comunidades. Muchos judíos se hallan ligados por razón de arrendamiento o censos con instituciones eclesiásticas. La mayoría, sobre todo, a partir de la segunda mitad del siglo XIV, eran censatarios de bienes catedralicios, aunque también toman a censo bienes del Cabildo de San Benito, Monasterio de San Millán, Hospital de Santa Escolástica, clérigos de San Pedro, etc.

Enclavada Ávila en situación estratégica privilegiada, tenía especial disposición para que la población semita pudiera dedicarse al comercio. No obstante, resulta imprescindible resaltar y reconocer la importancia de Toledo como excepcional nudo de comunicaciones, en parte debido a sus dos puentes sobre el Tajo, muy concurrido en rutas comerciales.

Algunos historiadores, han insistido, absurda y erróneamente, en destacar la preeminencia y posición económica de los judíos y considerar prácticamente ricos a todos los hebreos peninsulares o su inmensa mayoría. En el caso de Ávila, no era tal la igualdad de los judíos de su aljama. Dentro del considerable contingente numérico que tenía la aljama abulense, y las aljamas enclavadas dentro del área diocesana abulense, era muy desigual la posición económica de sus componentes. Las desigualdades venían de atrás y seguirían siendo durante el siglo XIV. En muchas ocupaciones comparten análogos oficios que los cristianos. Aunque algunos hebreos eran prestamistas o recaudadores, estas actividades no eran exclusivas de la Comunidad hebrea, no existiendo, por lo tanto, exclusividad en el desarrollo de funciones y actividades mercantiles, fiscales o financieras, si bien proporcionalmente, en su ejercicio, eran superiores las de los hebreos que las de los cristianos.

Es el momento de estudiar el grado de integración que durante la catorce centuria tuvo la Comunidad judía en la sociedad. Y también recurrimos a datos de archivos abulenses. Valdeón y Barrios se han ocupado de esta cuestión. Coinciden en que judíos y musulmanes abulenses, se encuentran plenamente integrados en las "retículas" de producción. Existían discriminaciones y restricciones de carácter legal y social: signos distintivos y usos de determinadas ropas; prohibición de testificar en pleitos contra cristianos y otros condicionamientos de tipo fiscal al pechar con contribuciones especiales –"pechos" de los judíos–, independientemente del impuesto de "capitación" que los judíos habían de aportar a la Corona: diezmos, donativos, alcabalas, servicios, etc., y en el orden municipal, en los repartos de concejos, peajes, barcajes, etc.

Respecto a la participación urbana, los judíos se mueven sin cortapisas en todos los ámbitos ciudadanos. Habitan en el meollo de la ciudad, a la par con los cristianos, y no se acusan restricciones en el orden mercantil, en cuanto a adquisi-

ción de tiendas y negocios. Sin embargo, no pueden participar en Concejos o asambleas. En este punto, como vecinos, tienen vedadas, de hecho y de derecho, su participación pública en esferas administrativas y de poder de cualquier orden. Nos da la impresión que los judíos abulenses –y también los de otros lugares de los Reinos peninsulares– eran conscientes de esa diferenciación respecto a los cristianos y la aceptaban resignados, y no aspiraron a estar integrados en el poder municipal y, en el aspecto religioso, nunca desafiaron los mandatos de dicho poder.

Valdeón[217] considera que el hecho de que la población semita fuese excluida de la sociedad medieval –es decir no entrar en las relaciones feudo–vasalláticas ni formar parte de las comunidades aldeanas– les facilitó la dedicación específica a actividades no tocadas o desentendidas por los cristianos en especial, las que guardaban relación con el negocio del préstamo dinerario, que les estaba vedado a los cristianos, aunque no todos la observaban.

En los Sínodos, se abordaban las cuestiones relacionadas con las Comunidades judías. Ávila permaneció inmune a la furia de 1391, y los judíos sobrevivieron en la que considera H. Kamen la "aljama más grande de Castilla" con una población hebrea que calcula como la mitad de la total de la ciudad que en aquel tiempo era de 7.000 almas. También el Sínodo abulense de 1384, se ocupa extensamente de los judíos. Es el único texto sinodal que conocemos de este siglo y anteriores referentes al obispado abulense, y en él no se contienen medidas discriminatorias para las aljamas radicadas en la Diócesis de Ávila.

En las Constituciones sinodales de 4 de julio de 1384 –casi en vísperas de los sucesos de 1391– dictadas por el obispo Diego de las Roelas, se aborda exclusivamente la cuestión de los diezmos de moros y judíos. La cuestión de exigir a los hebreos "diezmos y primicias para la Iglesia", era un auténtico abuso por parte del estamento eclesiástico, ya que los diezmos solo cabía exigirles a los cristianos, pero no a personas de otras creencias.

Estas Constituciones sinodales de 1384, mantendrían su vigencia hasta 1481, y en el nuevo Sínodo de esta última fecha, en el episcopado de Alonso de Fonseca, es cuando ya, en el "Sínodo de la judeofobia", se toman drásticas e inhumanas medidas antijudías.

# X

## LUCES Y SOMBRAS EN EL JUDAÍSMO ESPAÑOL (1406–1474). OSCILANTE Y CONTRADICTORIA POLÍTICA REGIA

A partir de la horrenda masacre de 1391, a la que seguirá una ola de conversiones masivas judías, comienzan a celebrarse una serie de Cortes en Castilla durante los años 1405 y 1406 con un efecto negativo para el mundo hebreo y que servirán de plataforma legal antijudía.

A principio del siglo XV, el fanatismo religioso impera en toda la sociedad de forma impetuosa y avasallante, aunque las crisis más violentas, tendrán lugar entre los años 1412 y 1414, 1434 y 1438, 1465 y 1473.

Por otra parte, se había operado una alarmante disminución del número de judíos en la Corona de Castilla, y por supuesto en los otros reinos peninsulares, por efecto de la huida y de las conversiones, aunque esta disminución de potencial humano hebreo, no produjo una sensible baja en las actividades económicas y de las finanzas, controladas en gran parte por hebreos, ya que los nuevos cristianos siguieron desarrollando estas actividades.

Los desastres de 1391 no desanimaron al contingente judío. Las Comunidades hebreas tuvieron el suficiente valor y arresto para no caer en un estado de depresión, y durante el siglo XV, se emprende una relativa recuperación, al amparo de la calma reinante. En el transcurso del siglo –aparte de diversos hechos antijudíos aislados, lo que denominamos "luces y sombras en el judaísmo español"–, los judíos vuelven a recuperar y enderezar su actividad, y en cierto modo su influencia social y económica, sobre todo en el ámbito urbano, en el área de las grandes ciudades de Castilla, Cataluña y Aragón, recuperación vigorosa sobre todo en Castilla en el reinado de Juan II.

No obstante, debemos destacar que el siglo XV estuvo plagado de incertidumbres para el pueblo judío de los Reinos de España. Es cierto que sintieron permanentemente un acoso psicológico, producto del rechazo del pueblo y de la política antisemita de la sociedad cristiana.

Se produjo un cambio demográfico en los asentamientos con decrecimiento notable del número de los componentes de las Comunidades hebreas. Unos, se acogieron al cristianismo ante el panorama tan desolador que sobre ellos pesaba, y otros

más cautos, abandonaron los Reinos en busca de más sosiego. Prácticamente dejaron de existir o se vieron muy mermadas, Comunidades judías como la de Sevilla, Toledo o Burgos en el Reino de Castilla, y en cuanto al de Aragón –a excepción de Zaragoza– las que sobrevivieron con las de Barcelona, Mallorca o Valencia, tuvieron lánguida y mortecina vida. Generalmente puede decirse que, gran parte de los contingentes judíos se ruralizaron, abandonando las grandes ciudades, lo que determinó que el judaísmo español viese mermadas sus áreas de influencia tanto política como social. Sin embargo, debemos de consignar, que al menos en el periodo 1400–1449, fue en el que la agitación popular se da en grado ínfimo.

Se evidencia, por todo el acontecer durante el siglo XV, que fue un período definido como "época de contrastes" para las Comunidades judías peninsulares, aún no recuperadas de los desastres de fin del siglo XIV. La trayectoria antijudía fue motivada por la avasalladora presión popular, de la cual se hacen eco las Cortes castellanas por las incesantes peticiones de los procuradores.

## 1. El Ordenamiento de Valladolid o Leyes de Ayllón de 1412

Tuvieron por objeto las Leyes de Ayllón de 1412, una reducción de participación en la vida social de las Comunidades judías y musulmanas. Sus preceptos, transformaban las aljamas en auténticos ghettos, y se les obligaba a los judíos a llevar sobre sus ropas un distintivo, aunque esta medida no era una novedad y había sido ya exigida en otros lugares[218], si bien en muchos de ellos su aplicación tuvo carácter transitorio. No obstante, las Leyes de Ayllón fueron duras para las Comunidades judías, si bien, como aclara Valdeón[219], la furia legislativa antijudía no tuvo apenas efectos concretos y saca en conclusión, que "si se hubieran aplicado al pie de la letra las Leyes de Ayllón, cabe pensar que el pueblo judío hubiera desaparecido en poco tiempo de la Corona de Castilla".

El "Ordenamiento sobre encerramientos de los judíos e de los moros" que, la reina Catalina de Lancaster decreta en Valladolid en 2 de enero de 1412, supone un paso atrás en la marcha ascensional que las Comunidades judías habían tenido en el pasado. La pretensión de este Ordenamiento, era restablecer una separación de castas, y con un sentido aislacionista de moros y judíos respecto a los cristianos, confinar en ghettos a las Comunidades judía y musulmana. Se tendía, a evitar la "contaminación" de los cristianos, y alejar en definitiva a musulmanes y judíos de la influencia que éstos pudieran representar respecto a la Comunidad cristiana, a la que se quería proteger y aislar.

Los puntos fundamentales contenidos en el Ordenamiento de Valladolid eran: barrios separados entre judíos y cristianos; prohibición de contactos sociales con cristianos; diferenciación en atuendos o vestimentas. Contenía otras medidas en el aspecto social, porque, en el económico, se prohibía a los judíos el arrendamiento de impuestos, y el ejercicio de cargos públicos o al servicio del rey y príncipes, así como también prohibición a médicos judíos de ejercer la medicina en cristianos, y otra serie numerosa de impedimentos en el ejercicio de profesiones y oficios. Por ello, prácticamente, se cerraban a los judíos las puertas de la vida social y económica. De igual modo, el Ordenamiento, no solamente mermaba la actividad de las aljamas, sino que abolía los privilegios que los hebreos gozaban secularmente en materia de jurisdicción civil y criminal. Por eso, acertadamente, opina Baer[220], que "los legisladores no se proponían aniquilar físicamente a los judíos. Solo deseaban convertirlos al cristianismo a través de la servidumbre y explotación".

Con las medidas contenidas en el Ordenamiento, se pretendía aislar a los judíos en la forma más inhumana que darse puede. La finalidad en suma, con el catálogo de medidas extremosas y perjudiciales para los hebreos, estribaba en abolir los derechos y destruir la legalidad de las aljamas, ya que casi todas las disposiciones del Ordenamiento eran de tipo prohibitivo: moros y judíos deben vivir en barrios separados, rodeados de una muralla y una sola puerta. Ninguna cristiana podía acceder a estos barrios. Se les negaba vender comida a los cristianos, y se regulaban los oficios, prohibiéndose a los hebreos y musulmanes ser médicos, barberos, tenderos, cirujanos y otras profesiones. Se prohibía la utilización de barrios comunes con cristianos, ni asistir a bodas o entierros con estos, y retirándoseles el privilegio de tener sus propios jueces, y aparte las prescripciones sobre indumentaria, e incluso se llega a tanto que hasta se impide a los judíos curar a enfermos cristianos.

En opinión de Sonia Fellous[221], estas medidas son demostrativas que, de hecho, a pesar de los acontecimientos de 1391, las relaciones sociales y comerciales entre judíos y cristianos no cesaron. Los redactores del Ordenamiento de Valladolid –añade– no quieren destruir físicamente a los judíos, sino desbordarlos envileciéndolos con la servidumbre y obligándose así a desjudaizarse.

El Ordenamiento, tajante en cuanto a imposiciones y prohibiciones, afortunadamente, no tendrá virtual cumplimiento. Al judío, en suma se le inhabilitaba para todo y se le sometía a un cruel aislacionismo. Por eso, cuando se refiere al Ordenamiento Jacques Attali,[222] comenta: "No es posible decretar condena más exhaustiva ni encierro más completo: el préstamo de dinero sigue siendo el único autorizado a esos reclusos privados de toda relación con el mundo". En efecto, las condiciones impuestas a los judíos para desarrollar su vida social y económica, eran de una aplastante inhumanidad.

El Ordenamiento, atribuida su redacción a Pablo de Santa María, rabino converso, en su etapa de canciller de Castilla, representó, en opinión de José A. Escudero[223], la degradación jurídica –y nosotros añadiríamos que también moral y física– de los hebreos españoles, y que, a raíz de estas Leyes de 1412, llegó a producirse la más grande conversión forzada del acontecer judío en España. La reina Catalina de Lancaster, pasará tristemente a la historia como la que autorizó, durante su efímero reinado, la promulgación de tan inhumano Ordenamiento.

Se produce por los efectos de aquel, una nueva ola de conversiones judías al cristianismo. No era ahora por acometidas sangrientas de los cristianos contra los judíos, como en 1391, sino en virtud de un dictado de leyes y medidas coercitivas contra éstos, que, mermaban en extremo su capacidad de acción y de movimientos y que harían muy difícil la convivencia. Y nos preguntamos: ¿Eran sinceras las conversiones? En absoluto. Se producían por el atosigante e intransigente cerco cristiano que impedía al judío desarrollar sus actividades e incluso su vida social. En su inicio, las conversiones no lo eran tal, pero era tan difícil y tan arriesgado vivir en aquella sociedad intolerante, con el peligro que ello implicaba, que muchos criptojudíos abandonaron su religión y se integraron de hecho en el reducto cristiano. Y es que, además, se produjo un auténtico pánico en parte de los componentes de las Comunidades judías, no solamente en el difícil presente sino al futuro de ellos y sus familias. No veían, futuro al judaísmo que profesaban, lo que les llevó, muy en su contra a engrosar las filas del cristianismo. Hubo en el entramado del judaísmo un desencanto, una falta generalizada de esperanza, un mirar a un acontecer negro, lo que ocasionaría un profundo cambio de mentalidad en estos conversos y sus futuras generaciones, estimándose que al cabo de una o dos generaciones perdió, en muchos casos, toda vinculación con el judaísmo de sus abuelos.

Por ello, la siguiente generación, tras el fatídico 1391, muchos de los descendientes de convertidos, controlarán el poder en Sevilla, Toledo, Córdoba, Burgos y Segovia... Era el triunfo generacional, y los cargos de contadores y secretarios regios, serán ocupados por conversos, y no se librará de la ocupación la esfera del campo eclesiástico, donde también detentarán pingües dignidades y prebendas.

## 2. Las predicaciones de fray Vicente Ferrer y las conversiones

Las prédicas del dominico fray Vicente Ferrer y su influencia en las conversiones, se prodigaron a raíz de los sucesos de 1391, pero será después de 1407, cuando debe considerarse el momento álgido de su actuación en calles y plazas,

templos y otros escenarios de los Reinos y hasta en sinagogas. La misión proselitista del dominico valenciano (1350–1419) en tierras castellanas, abarca gran parte de la primera quincena del siglo XV. Sus consecuencias fueron negativas para las Comunidades judías aún conturbadas y desmoralizadas por los movimientos sociales vividos a finales del siglo.

El éxito de sus sermones y arengas contó, sin duda, con el ambiente antijudío que se respiraba por doquier y por toda la excéntrica parafernalia y acompañamiento de estandartes, luminarias y cánticos, con los que enfervorizó a multitudes. Eran escenarios en los que estas exaltadas multitudes, presas de un auténtico contagio afectivo, dieron un sorprendente resultado.

Comenta Joseph Pérez[224], "que no es que Vicente Ferrer provocase deliberadamente a la violencia popular –aunque en ocasiones el efecto se producía realmente– pero sus intervenciones y las de otros frailes de la época crearon el ambiente propicio para que se desahogase la pasión del populacho". No cabe duda, que la actuación del dominico fue determinante para el destino de la Comunidad judía en España, ya que tiene en su haber, lograr millares de conversiones.

¿Cómo han enjuiciado los historiadores los méritos y deméritos de este predicador? Para Baer[225] era un predicador que "sabía conquistar el corazón de las gentes con la fuerza de su palabra". Extraordinaria semblanza sobre el fraile que recorrió Castilla en los años 1412–1413. En opinión del mismo, "según su propio testimonio, detestaba los derramamientos de sangre y la coacción religiosa", si bien aclara que, en la práctica obligaba a los judíos a escuchar sus sermones y sus palabras, duras para ellos, hacía que de nuevo se inflamara el fanatismo de los cristianos y recreciera el odio hacia los judíos. Nosotros, podíamos definirle como un predicador escatológico y fanático religioso, que realmente no buscaba la violencia y la animosidad hacia los judíos, pero que sin embargo, sus prédicas, aparte de propiciar el acercamiento de los judíos a la pila bautismal, contribuyeron a la disolución de algunas aljamas que habían sobrevivido a pesar de los pogromos de 1391, y el dominico –sin pretenderlo– creó problemas y produjo resquemores y enfrentamientos de carácter religioso entre las Comunidades cristianas y las judías, pero descartando el atribuido mito de que fuera "martillo de judíos".

Baer sostiene, –pero nosotros lo tomamos con las naturales reservas– que el Ordenamiento de Valladolid de 2 de enero de 1412 –que antes hemos comentado–, fue gestado y redactado a petición de Vicente Ferrer, y en el cual se aunaban los intereses de la Iglesia militante con los de los Estados, para demoler los fundamentos de la vida económica judaica, anular la voluntad política de las aljamas y convertir al pueblo judío en un grupo aparte, siendo la intención de los legisladores, según Baer, "rebajar a los judíos a la condición de "leñadores y aguadores" (Josué, 9.21) en la sociedad cristiana...".

En versión de Monsalvo[226], el dominico contribuyó, a dar salida a una disyuntiva en que se encontraban los reyes cristianos a fines del siglo XIV y principios del XV, cual era la de "promover la recuperación de las aljamas, tras el pogromo de 1391, volviendo a la situación anterior a él; o bien acelerar la solución total, es decir, la conversión". Este mismo historiador, considera que no debe ser encastillado como "antisemita"[227]. Pilar León Tello[228], mantiene esta tesis –que también nosotros compartimos– al considerar que era opuesto a las conversiones forzosas. Sin embargo, Monsalvo Antón, considera que Vicente Ferrer "ha inspirado muchas de las más duras medidas antisemitas de toda la Edad Media".

Con sus encendidas y virulentas arengas, en las que logró infinidad de conversiones, jugó un gran papel en aquellos momentos de confusión. Monsalvo[229] aduce que "para Vicente Ferrer las conversiones debían obtenerse por convicción propia mediante la persuasión llevada a cabo en la ofensiva sermonaria", y empleando toda clase de argumentaciones, y "como buen teólogo que era, utiliza la tradición y emplea abundantemente la Biblia, demostrando poseer firmes conocimientos sobre el Talmud, "aunque "demostrando" también inteligencia y astucia, armas dialécticas imprescindibles para lograr la conversión", y siempre aludiendo al "origen étnico hebreo de Jesucristo y la Virgen...".

No queremos dejar de consignar la opinión del mismo autor en el tratamiento sobre la figura del dominico valenciano. Se refiere a las disposiciones de 1411 y 1412, referentes a las medidas de aislamiento y separación de cristianos y judíos, y de las que considera como inspirador a Vicente Ferrer, que utilizó como argumento decisorio de las separaciones o creación de apartamientos de judíos: "El argumento utilizado –escribe– para propiciar dicha separación, se basa en la intención de evitar el peligro de contagio por el contacto de los cristianos con los judíos, especialmente en el caso de los conversos. El aislamiento en barrios, la separación de ambas comunidades, la segregación y la discriminación, en suma, que se propugna son medidas que, acompañadas de la acción espiritual de las prédicas, harán tomar conciencia a los judíos de su inferioridad y esto les conduce a la conversión".

Vicente Ferrer, que sería canonizado en 1455, se creyó poseído a desarrollar una misión a cumplir en la evangelización. Pilar León Tello le considera[230] "dotado de una naturaleza apasionada, elocuente y con una gran formación escrituraria", tratando de "arraigar a los conversos en los fundamentos del catolicismo", y siendo su idea esencial "procurar una reforma general de costumbres". Marco I Dachs[231] le analiza en forma peculiar: "Su apellido, su fogosidad mesiánica, su obsesión por la conversión de los judíos, su indudable preparación intelectual, sus espectaculares diálogos con seres celestes, su actuación diplomática –o intrigante– como agente de Benedicto XIII, todo en su conjunto lo retrata como un converso". Y aclara: "Él no lo era, pero ¿lo eran sus antepasados? Su familia era originaria del Ampurdán".

Tal vez por los historiadores judíos, ha sido mal interpretada y enjuiciada su figura. No tuvo en absoluto condescendencias antisemitas, sino que en versión de Tarsicio de Azcona[232], "alzó su voz para fustigar la mala entraña de muchos cristianos viejos, la codicia de los mismos y la envidia de algunos conversos". Para él mismo, "no dejaba de mostrar su fino espíritu psicológico: ¿Vosotros os alegráis cuando un judío se convierte? Hay muchos cristianos que no se alegran y los menosprecian porque fueron judíos, y eso no puede ser, porque Jesucristo fue judío y la Virgen María antes fue judía que cristiana".

Julián Marías[233], refiriéndose al "Cura de los Palacios" cuando enjuicia las conversiones del dominico, establece que "a la persuasión se mezcló la coacción, en ocasiones la violencia y la persecución y como consecuencia inevitable la sospecha de insinceridad en las conversiones, la recaída de los conversos en la antigua fe".

Aumentaron en estos años el número de los bautizados influidos por sus predicaciones, pero fue un hecho evidente que a los hebreos se les obligaba a asistir a sus interminables sermones, so pena de multas y castigos.

El dominico valenciano fue un andariego excepcional. Recorrió aldeas y ciudades de los Reinos peninsulares, excitando a los judíos a la conversión y exhortando a practicar actos penitenciales, auténticos castigos corporales, que se infligían como disciplinantes, hasta el punto de que, como se ha dicho, era tanto el uso de esta penitencia que por donde pasaba el maestro Vicente, los plateros y otros oficiales tenían puestas tiendas de disciplinas, como si fuera una "feria de azotes".

Sus arengas se prodigaron por muchas ciudades y aldeas, escudándose siempre con el Crucifijo. En Murcia entró el 19 de enero de 1411, y allí prohibió el uso del juego de dados, al tiempo que disponía severas ordenanzas contra moros y judíos. Después tomó la ruta hacia Castilla, el 14 de abril, ...y así llegaba a Toledo, y al comprobar en la ciudad del Tajo, que muchos judíos seguían fieles a su fe, a pesar de sus encendidas pláticas, "un día lleno de ira bajó del púlpito, salió de la Iglesia seguido de una gran muchedumbre, se dirigió a la aljama con el crucifijo en alto y entró en la antigua Sinagoga, para arrojar a los que allí seguían en la palabra y la ley de Dios, y bajo la advocación de Santa María la Blanca, la consagró al culto católico"[234].

El texto citado es de un novelista, pero se ajusta a la realidad, ya que efectivamente la Sinagoga de Santa María la Blanca de Toledo, alzada o reedificada a fines del siglo XII o principios del XIII, fue Sinagoga hasta que por decisión de Vicente Ferrer, se transformó en templo cristiano nominándosela Santa María la Blanca.

Ha de considerarse por lo tanto a fray Vicente Ferrer, como el principal inspirador e impulsor ante los reyes del apartamiento de los judíos, en barrios separados, y sus predicaciones podemos calificarlas como el "broche de oro" del infatigable enfervorizador y cautivador de masas, el embaucador de conciencias, que levantó auténticas barreras entre las dos religiones, aunque significando que, en las

predicaciones de Ferrer, la persuasión iba entremezclada con la coacción, y en algunos momentos, hasta de la dureza en el trato y la persecución, si se observaba en los recién bautizados la insinceridad de las conversiones.

Sin embargo, es válida la versión de Valdeón[235] al mantener que "el ardoroso clérigo propugnaba la conversión de los judíos, no su persecución", aunque en "sus sermones, enormemente populares, evidenciaban que la época de convivencia entre "castas" diferentes había concluido", pero bien es cierto también, que sus predicaciones fueron "incendiarias" y alucinantes. Se ha aludido con gran visión de aquellos momentos, a que el "plan Ferrer" fijó a los judíos como comunidades exiliadas dentro de sus propias ciudades, situación que anticiparía su expulsión.

En definitiva, podemos afirmar, con Carrete Parrondo[236] que, la misión proselitista del dominico tuvo consecuencias negativas para las Comunidades judías, conturbadas por los sucesos sangrientos que aún estaban en la mente. Y suscribir la opinión de Monsalvo, respecto a que, la eficacia de la actividad del dominico "no puede ser puesta en duda y tampoco su importancia histórica en el desarrollo del antisemitismo peninsular"[237].

## 3. Disputas y controversias

En los dos decenios subsiguientes a la catástrofe de 1391, se ponen en auge las Disputas, auténticos y agotadores debates religioso–dogmáticos en que intervienen selectas cabezas rectoras del judaísmo y cristianismo. En todas ellas, se discutía la superioridad del cristianismo sobre el judaísmo. Para Suárez, dichos "debates" eran realmente ejercicios teatrales de catequística, con el primordial objetivo de captación de judíos para el cristianismo, e incluso entre los líderes cristianos promotores y actuantes en las Disputas, figurarán hebreos recién cristianados que pondrán aún más ardor y celo en su misión proselitista que los cristianos viejos.

Los debates tienen sus momentos álgidos en los años 1412–1416. Los resultados fueron positivos para el bloque cristiano, ya que se consiguió la conversión de gran número de rabinos, aunque habría de dudarse de su sinceridad al desjudaizarse, si bien, en otros, hicieron mella las ardorosas exposiciones de los dirigentes cristianos, en la presentación de sus discursos teológicos. Para Suárez Fernández, las Disputas y forzadas conversiones, surtieron, irónicamente, el efecto indeseado de fortalecer en su Fe a los judíos restantes.

Antes de la Disputa de Tortosa (1413–1414), se habían celebrado otras, entre las que destacamos las de Barcelona de 1263, y Ávila, 1375. Los judíos intervinientes no se arredraron ante las convocatorias y respondían siempre a las interpretaciones cristianas respecto a la Biblia y la defensa del Talmud que terminaba, como estaba previsto y programado, siempre con la derrota de los postulados judíos.

En general se trataba, con las Disputas, en la acalorada y enrevesada discusión de temas religiosos y el análisis de los puntos de vista en interpretación, desde los campos judío y cristiano. La finalidad de estos encuentros –comenta Sonia Fellous–[238] cambia de manera determinante después de la Disputa de París en 1240, que desembocó en la condena y la quema del Talmud, creando un precedente que transforma las Disputas siguientes en "procesos políticos", y las califica como "acto oficial que quiere humillar a las comunidades judías y conducirlas a la apostasía". Refiere la historiadora francesa que, la presencia de conversos conocedores de los textos rabínicos, produce un agravamiento en la situación de los judíos, convirtiéndose las Escrituras en "terreno de enfrentamiento", de modo que "para los cristianos están incompletas" y deben adaptarse al progreso de la condición humana; para los judíos, "perfectas" y "fuente de libertad" las escrituras son inmutables. Añade que, el punto de ruptura se ciñe al "concepto mesiánico", con la afirmación cristiana de que los judíos no habían sabido leer en sus propios textos "el anuncio de la venida del Mesías personificado en Jesús de Nazaret, pese a estar claramente escrita. Los judíos se ven acosados de ceguera". Y se hace una pregunta sin respuesta: "¿Quedan aún opciones para el diálogo?"

Entre todas las Disputas que se celebraron en los Reinos peninsulares, la que gozó de especial proyección, fue la de Tortosa (1413–1414)[239].

Se inauguró el 7 de febrero de 1413, en el Palacio Episcopal de Tortosa por Benedicto XIII, el "papa Luna", y asistieron veintidós rabinos de Zaragoza, Aragón, Calatayud, Huesca, Alcañiz, Daroca, Monzón, Belchite, Gerona, Tortosa, Montblanch, Mora, Falset, Tamarite de la Litera, Lérida, Alcolea del Cinca, Fraga, Perpignán, Cardona y de Castelló d'Empuries. Por parte cristiana, Benedicto XIII y sus cardenales, destacados obispos, teólogos, frailes y otras personas cuyo número ascendía al millar, lo que da idea de su importancia y trascendencia.

Inició las sesiones el converso Jerónimo de Santa Fe (Jehosua Ha– Lorquí), a quien los judíos apodaban "MEGEDEF" (blasfemo) y que era precisamente el acróstico de MEstre GErónimo DE Santa FE, que fue el que llevó todo el peso de la Disputa por parte cristiana con ayuda del converso Garci–Álvarez de Alarcón, calificado como docto judío castellano y también del sabio hebreo converso, Andrés Bertrán. De este modo, las cabezas visibles y altos dirigentes de la Disputa no eran cristianos viejos, sino judíos conversos.

Larga fue la duración de esta Disputa. Nada menos que veintidós meses, a través de sesenta y nueve sesiones (feb. 1413–13 nov. de 1414). Escribe Marco I Dachs[240], que el papa Luna prohibió que nadie abandonara la reunión sin su permiso, pero no obstante, al cabo de seis meses abandonaron Tortosa los rabinos de Huesca, Barbastro, Gerona y Castelló d'Empuries. Conocedor el implacable y férreo Benedicto XIII, de la deserción de los cuatro rabinos, les conminó en dura carta, escrita desde Peñíscola, a su retorno y reincorporación a la Disputa. La reunión se trasladó el día 15 de junio de 1414 a Sant Mateu (Tortosa), cerca de Peñíscola, interviniendo el 27 de junio el propio Benedicto XIII. Reproduce, algunas de las palabras pronunciadas, Francisco Carreras Candi[241] dignas de figurar para dar idea del carácter coactivo y altanero en que por parte cristiana se desarrolló la controversia: "Buscad al Señor mientras podáis encontrarlo" y, tras censurar a los judíos su vida fácil entre los cristianos, advertía a aquellos que el rey o el papa acordarían convertirlos en esclavos y no serían nunca señores: "Convertíos, pues, antes que sobrevengan las calamidades que os amenazan".

Hubo, no obstante, conversiones de judíos al cristianismo. Catorce rabinos, solicitaron ser bautizados y a su vez provocaron otras en cascada entre las Comunidades judías sobre todo en Zaragoza, Calatayud, Alcañiz, Daroca, Fraga y Barbastro.

Es difícil llegar a conocer el número de conversiones, número que se aumenta en fuentes cristianas y se disminuye en las judías. Nos parece excesiva la cifra que da Amador de los Ríos[242] que las eleva a 100.000, y si a éstas se añaden las 30.000 que se dice convertidas por fray Vicente Ferrer por el influjo de sus incendiarias predicaciones, y si a su vez, se añaden las de los convertidos por el pogromo de 1391, podemos aceptar que el judaísmo en la Península, según opinión de Marco I Dachs, perdió –al menos –inicialmente– unos doscientos cincuenta mil adeptos entre 1391 y 1415. La cifra sigue pareciéndonos excesiva y desbordada.

Terminada la Disputa de Tortosa, el papa Luna diría, que si bien había querido mostrar su tolerancia, permitiendo algunas afirmaciones y la exposición de ciertas ideas, no podía por menos de sentirse desairado contra los que hicieron ostentación de contumacia. Con ello, aludía muy directamente, a los rabinos Albo, Ferrer y algunos otros como el rabino Bonastruc Desmaestre de Gerona que no abjuraron.

Jerónimo de Santa Fe –el cabeza visible de la Disputa– escribió finalizada ésta, su "Hebraemastix" ("Azote de Judíos") con cuya obra –añade el autor citado– complementaria otra que escribió siendo rabino de Alcañiz contra los cristianos, dirigida a un maestro suyo que decidió bautizarse, el ex–rabino y después obispo de Burgos, Pablo de Santa María. Yehosua Ha–Lorqui fue el puntal firme y decisivo en la idea y planteamiento de la Disputa de Tortosa. Este fue el papel desarrollado por el judío converso, médico personal del papa Luna, y el mismo que, a fina-

les de 1390 recibiera impresionado la noticia de la conversión de Pablo de Santa María (Selomóh Ha Leví). También era autor de otras obras que hicieron impacto en la época: "Ad convincendum perfidiam judeorum" (1412) y "De Judaeis erroribus ex Talmuth" (1413).

La Disputa fue como otras, un auténtico proceso religioso contra el judaísmo, y acabó convirtiéndose en un proceso político. Como interpreta Sonia Fellous: "Los visos de un debate escolástico en el que los maestros cristianos se muestran dispuestos a rebatir, a esclarecer las dudas y las preguntas expuestas por los judíos, pero, en ningún caso, a constatar las dos doctrinas considerándolas por igual". Existen autores que se muestran un tanto indulgentes, sobre esta disputa y aduciendo que en la misma estuvieron ausentes las amenazas y coacciones y se emplearon "los métodos de los foros democráticos, aunque la materia fuera un poco aristada".

Se trató en todo momento de demostrar a los judíos, en base a textos hebraicos, que los signos atribuidos al nuevo Mesías ya se habían realizado en Jesús de Nazaret, y que con Jesucristo ya se habían cumplido todas las profecías[243]. En esta discusión, clave principal de la Disputa, sobre si Jesús era realmente el Mesías, Gerard Nahon comenta[244]: "Ante el ejército de teólogos y acólitos cristianos que hacían leña de toda madera, tendrán que responder sin rozar siquiera el dogma cristiano. Cabe imaginar las repercusiones de estos interminables debates –en realidad auténticas inculpaciones contra los judíos– en las poblaciones cristianas".

En opinión, muy fundada, de Joseph Pérez[245], la Disputa tiene unas características diferenciadas por situarse en un ambiente de máxima tensión antijudía, después de las matanzas de 1391 y en circunstancias en que se estaba reforzando la discriminación legal contra los judíos. Y también, con gran realismo, dice que era equívoca la denominación de "Disputa", ya que no se trataba de una libre discusión sobre interpretaciones de las Sagradas Escrituras y aspectos doctrinales de ambas religiones, y tampoco, para el mismo historiador, no se trataba de controversia ni polémica, sino de "adoctrinamiento, de demostrar la verdad cristiana". Alude también al triste y penoso papel que tuvieron que desarrollar los rabinos presentes, los cuales "andaban sobre ascuas al tratar ciertos temas, para no caer en la acusación de injurias contra el cristianismo; debían limitarse a preguntar, pedir aclaraciones y explicaciones en un tono respetuoso, ante un público de correligionarios que también estaban condicionados...".

La Disputa en suma, tuvo como factor decisivo, el derrumbamiento de muchos judíos. Se operó una gran dosis de influencia en tal derrumbe, antes y después, de celebrada la misma, precisamente por pasar a las filas del cristianismo, con empuje y convicción, algunas figuras cumbres del judaísmo. Y en este aspecto, se lograron las pautas marcadas por sus organizadores y mentores: el aislamiento del judaísmo ante la dificultad de extirparlo del Reino.

La controversia de Tortosa, constituyó el postrer intento, para conseguir la máxima conversión judía, no solamente entre el pueblo llano, hebreo, sino en las altas luminarias del pensamiento. Por ello, escribe Menéndez Pelayo[246], que "así, iba perdiendo el judaísmo sus doctores, quienes, con el fervor del neófito y el conocimiento que poseían de la lengua sacra y de las tradiciones de su pueblo, multiplicaban sus seguros golpes, levantando a altísimo punto la controversia cristiana".

En realidad, la Disputa de Tortosa era un enfrentamiento teológico de alto vuelo entre cristianos y judíos, que no carecía de antecedentes, como la de Barcelona de 1252, y otras que antes apuntábamos.

¿Tuvo repercusiones la controversia de Tortosa, en el resto de los Reinos peninsulares? La tuvo, al menos en el ámbito castellano, y el aparente diálogo de sordos en aquella logró frutos reales por los miles de conversiones que se consiguieron. Lo confirma Shelomó Bonafed en su obra: "Después de ésto, se propagó la desgracia y se hizo fuerte la mano de la conversión, y envié esta poesía al noble pariente Nastruch Bonafed, estando de luto por la separación de muchos y los más nobles jefes de nuestras comunidades"[247].

En definitiva, los acontecimientos sangrientos de 1391 y la controversia de Tortosa, dieron lugar a un caudal incesante de conversiones judías al cristianismo, lo que mermó considerablemente el número de hebreos en la Península. "Después de las conversiones masivas (¿unas cien mil?) la comunidad hebrea ya no volvió a recuperar el nivel de antaño; salió de la crisis no solo físicamente disminuida, sino moral e intelectualmente destrozada". Para Joseph Pérez, que hace las anteriores observaciones[248], la misma geografía del judaísmo peninsular, se había transformado por completo.

Tenemos que hacer constar que las conversiones con motivo de la Disputa de Tortosa, no tuvieron el carácter que las producidas por el terror de 1391. En estas últimas, el propio terror y el pánico indujeron a las conversiones, y en las producidas tras la Disputa, las conversiones fueron muy meditadas, aunque se dieron, en muchos casos, presiones de los líderes religiosos cristianos que intervinieron en la misma. Y los nuevos cristianos, o gran parte de ellos, pasarán a engrosar la maquinaria administrativa de los Reinos y muchos llegarán a integrarse de plano en la sociedad medieval, sobre todo por parte de los acaudalados hebreos. Estos nuevos conversos van a ser, en muchos casos, consejeros, financieros y asesores reales, trasladándose a ellos una faceta de poder, dirigentes en suma, de la que iba surgiendo como clase media urbana.

Todo este trasiego de judíos al cristianismo, supuso una acusada y sensible pérdida para el judaísmo. En las crónicas hebreas de 1413–1414, se le ha calificado como "el año de la apostasía".

## 4. La severidad antijudía del papa Luna

Benedicto XIII, el papa Luna, al que se ha calificado como "austero, generoso, sobrio, temible polemista y hábil diplomático"[249], emite su Bula antijudía de 11 de mayo de 1415, "Ex si Doctores gentium", de contenido severo y hasta inhumano para las Comunidades judías, aunque sus prescripciones han de calificarse temporales, casi nulas, ya que el Concilio de Constanza y Martín V, –bajo cuyo pontificado recuperaba la Iglesia la unidad bajo un solo pontífice– revocó sus edictos.

La postura observada por Benedicto XIII, ha de considerarse en extremo radical, y dada en un momento de presión eclesial, aunque tuvo carácter de tipo doctrinario más que pragmático.

Contenía la Bula trece disposiciones antijudías. Entre otras: prohibición de la lectura del Talmud, y ordenándose a obispos y cabildos catedralicios la incautación de los ejemplares escritos con él relacionados; prohibición de la circulación de libros judaicos que fuesen en contradicción con dogmas y ritos católicos; prohibición en los juicios de pronunciar –a los judíos– los nombres de Jesús, María, de los Santos, de la Eucaristía o de cualquier otro Sacramento, y la fabricación de cruces, cálices u otros vasos sagrados e incluso de encuadernar libros en los, que apareciesen los nombres de Jesús o de la Virgen María; eliminación a los judíos de su propia judicatura en toda clase de procesos; clausura de sinagogas; prohibición de ejercer como médicos, cirujanos, proveedores , drogueros y hasta casamenteros, ni otro cualquier oficio relacionado con cristianos, ni de vender a éstos viandas, ni la asistencia de judíos a comidas con cristianos, ni bañarse en los mismos baños, ni asistir a escuelas cristianas. Asimismo, la exhortación a príncipes y reyes para hacer cumplir las leyes referentes a los barrios separados en que habían de vivir los hebreos; señales externas en las vestimentas de judíos; prohibición de la actividad de prestamistas, así como la de concertar contratos de compraventa con los cristianos; anulación de los contratos otorgados entre cristianos y hebreos, como asimismo de las sentencias que se hubieran dictado en relación con los mismos contratos; declaración de la nulidad plena de los testamentos de judíos en que se desheredase a herederos conversos del testador.

La Bula era lesiva, e inhumana para las Comunidades judías, impropia de un hombre que se autodenominaba papa, y ejercía como tal. Benedicto XIII se arroga-

ba competencias que no le concernían dentro de su jurisdicción, invadiendo descaradamente, esferas civiles. Había sólo una nota positiva –si así puede calificarse– al exigir el papa Luna que los judíos habían de ser tratados con benignidad y no ser perseguidos, generoso gesto que, era contradictorio con el listón de prohibiciones de la Bula[250]. La Bula antecedente, sería ampliada por Eugenio IV, en 1442, también extremadamente dura y cruel contra los judíos, en un rosario de infamantes y disgregadoras disposiciones perjudiciales para las Comunidades hebreas.

Refiere Lluís Marco I Dachs[251], que Jerónimo de Santa Fe, "con fogosidad típica de un fanático", recorría Aragón velando por el cumplimiento de la Bula del papa Luna y, de acuerdo con sus disposiciones, procedía a la incautación de los libros religiosos de los judíos.

Estaba ya próxima la celebración del Concilio de Constanza de 1417, en que fue depuesto Pedro Luna como perjuro, incorregible, cismático, aunque su indomable energía lo sostuvo una vez más, y abandonado de todos los Estados eligió el castillo de Peñíscola como encierro postrero, donde murió en 1423. Había hecho mucho daño al pueblo judío, y su Bula provocó muchas conversiones.

## 5. Una luminaria del judaísmo, ex-rabino de Burgos en la silla episcopal: Pablo de Santa María y sus detractores

Hemos de calificar el período 1391–1415, como de singular confusionismo para los observantes de la religión judaica. En dicha etapa, se desarrollaron encendidas polémicas judeocristianas entre significados personajes de las dos religiones. Las cartas intercambiadas entre el médico y escritor Yohosua Ha–Lorquí de Alcañiz, y Selomó Ha–Leví de Burgos, condujeron más tarde a la conversión de éste, llevada hasta insospechados límites de un descarado y recalcitrante antijudaísmo.

Se produce la conversión de este último, un año antes de los sucesos de 1391, y toma el nombre de Pablo de Santa María. Procedía de una antigua familia de talmudistas. Selomóh ben Yishaq ha-Leví –que era su nombre– nacido en 1352, adopta posturas antagónicas con lo que habían sido sus creencias religiosas, a partir de los cuarenta años, existencia acaparada y comprometida siempre con el judaísmo. Era profundo conocedor del derecho, la filosofía y la poesía hebraica. En su vida como judío, había tenido una extraordinaria influencia en la comunidad hispano–hebrea, fundando la Escuela de Estudios rabínicos y talmúdicos, llegando a ser rabino mayor de Burgos en 1379.

Fue bautizado en Burgos el 21 de julio de 1390, este nuevo judío converso de extraordinaria cultura, historiador, literato y teólogo, asumiendo su conversión con un ardor, convicción y entusiasmo inimaginables. Logró la disolución de su matrimonio hebraico, del que tenía descendencia, para ser ordenado sacerdote en 1394, habiendo influido en su conversión otra figura excepcional del judaísmo, también judeo–converso, Abner de Burgos. Estudió teología en París, donde conoció al dominante e intrigante y voluntarioso Pedro de Luna –el que sería antipapa Benedicto XIII–, siendo su consejero en Avignon, y también designado consejero real de Enrique III y canciller mayor del Reino.

Su figura ha sido muy controvertida. Américo Castro ve en él "la figura siniestra del Inquisidor de su propio pueblo"[252].

Tanta fue su influencia y preparación teológica que, en 1415, ocupa la silla episcopal de la Diócesis de Burgos. Su ascenso era significativo, pues de rabino mayor de Burgos llegaba a la prelatura burgalesa. Mostró tenaz preocupación por el problema judío, tan enconado y conturbado en sus días, pero con su intransigente actitud, consiguió el rechazo y las censuras del pueblo hebreo, por su posicionamiento tan firme al lado del cristianismo y, sobre todo, –quizá éste es su mayor baldón respecto a sus hermanos de sangre– por tachar y fulminar las doctrinas hebraicas, que con tanto celo y ardor había defendido en su pasado. Pablo de Santa María, en ese esfuerzo de superación y tratando de borrar su ascendencia judía, se sintió como predestinado a la reparación de lo que él, en su fuero interno, entendía como los males causados a Cristo por su raza, y renegando, muy acremente, de sus años de apasionado judaísmo. Todo ello lo colocó, en el punto de mira, en el odio y enconado rechazo de los judíos de su tiempo.

Ya su conversión al cristianismo, acusa Luciano Serrano[253], hizo mucha mella entre el judaísmo hispano, y, sobre todo, en el castellano, teniendo en cuenta que se trataba nada menos que del "maestro general de los judíos españoles", porque a su inteligencia y preparación, unía el ser considerado como "la primacía doctrinal entre las de España, merced al prestigio de su rabino mayor, Selomó Ha–Leví". No es de extrañar que, su decisivo paso al cristianismo, causara indignación y estupor en las aljamas españolas y especialmente en las de Aragón y Cataluña. Dice Serrano[254], que su paso al cristianismo obedeció a las que se han considerado diversas hipótesis que tratan de explicar este desconcertante cambio de acera religiosa, aunque sus discípulos, que conocían al dedillo la austeridad de costumbres del maestro, su respeto a la ley sagrada, la modestia y desdén hacia los intereses económicos, juzgaron siempre la conversión de don Pablo por sincera, leal y fundada exclusivamente en motivos doctrinales, por no decir de gracia divina.

Del portentoso, culto y prolífico judío, –dice de él Baer–,[255] que es "el más grande de los conversos de aquella generación de conversiones", ya que había per-

tenecido a una ilustre familia de Burgos y formado parte del círculo de rabinos e intelectuales judíos, considerándole "hombre inteligente y bien dotado", que no dedicó sus afanes en exclusiva al Talmud, sino que su ciencia abarcó múltiples facetas como la filosofía árabe y hebrea e incluso inició obras de escolástica cristiana. Para Baer, tras su conversión, pasó a ser un "enemigo de su pueblo y de la religión de sus padres". Sin embargo, considera –y en cierto modo le asiste la razón– que no hemos de mirarle "como mero arribista en quién la meditación, el razonamiento y la vida religiosa no influyeron para nada en sus actos".

Alude el historiador a un hecho significativo que se produjo días más tarde de su conversión, y nos remite a la carta que ya, como Pablo de Santa María, escribía desde Burgos a Yosef Orabuena, manifestándole que se había convencido de haberse ya cumplido las profecías mesiánicas en Jesús de Nazaret. Refiere Baer que, Yehosua Ha–Lorquí (después Jerónimo de Santa Fe), leyó la carta, que se difundió entre los judíos y, escribió a su amigo participando el asombro por su conversión, enumerando cuatro factores que pudieran haber inducido a su compañero.

Transcribimos en nota, la carta que nos proporciona Baer[256] por su excepcional importancia, en las que las cuatro posibles razones de la conversión –comenta–, bien todas o bien una o varias de ellas, estuvieron presentes en la mayoría de los intelectuales que se pasaron al cristianismo[257].

Carta de honda reflexión, llena de interrogantes pero amarga, estremecedora y reveladora –al propio tiempo– de los sentimientos y actitudes que se prodigaban en momentos de desolación posteriores al pogromo de 1391. Y por otra parte, el sentimiento natural de desaliento que hizo presa en el judaísmo español, cuyos miembros, pensaron cavilosamente haber sido dejados de la mano de Dios, y que su fe se desmoronaba. Porque en realidad fue un hecho asombroso en que, pese a tantas desventuras, quedaran reductos de judaísmo, que se sobrepusieron a las olas de terror de fines del siglo XIV.

Pero si produjo impacto en el judaísmo la conversión de don Pablo de Santa María, no es menos cierto que más impacto aún, lo produjeron sus obras de acusada tendencia antijudía. Su principal obra fue "Scrutinium Scripturarum", concluida en 1432 y presentada al Concilio de Basilea en 1434. Revela el fervor con que en Europa se recogió esta obra, el hecho de haber alcanzado seis ediciones de 1469 a 1478, y figurar después con honor en el Concilio tridentino, el cual pidió una nueva edición, que se hizo en Burgos en 1591. Y es curioso que esta obra, la fundamental y más corrosiva de Pablo de Santa María, no tuviera ediciones en España hasta la de Burgos de 1591, porque observamos que las ediciones se hicieron en 1469 (Estrasburgo), 1470 (Roma), 1471, 1472, 1475 y 1478 en Mantua y Maguncia, pero sorprendentemente, ninguna en España hasta la de 1591[258].

La imprevista conversión al cristianismo de Selomó Ha–Leví tuvo que producir un enorme desconsuelo e indignación en las Comunidades judías de España, y por ello es posible que la edición de la misma, tuviese dificultades de impresión dentro de los Reinos peninsulares, no solamente en el período anterior a la expulsión, sino en el posterior, ya que los judíos tanto impresores, editores y libreros acaparaban tales campos, después tomados en parte por los conversos. Por ello, pasadas varias generaciones, y a finales del siglo XV, es cuando se edita por vez primera en España la polémica obra de Pablo de Santa María, el hombre que hacía gala de ser descendiente de la tribu de Leví y tenía además, a ciencia cierta, su parentesco con la Virgen María. Siempre mantuvo "el Burgense" el sacerdocio levítico que por derecho de sangre, presumía que le pertenecía.

La realidad, es que el virulento libro, representaba un auténtico y razonado rechazo y desprecio al judaísmo como religión, al denunciar sus crasos errores negando sistemáticamente el reconocimiento de Cristo como Mesías. Pablo de Santa María justificaba la dispersión del pueblo israelita como un castigo a la postura hebrea por su incredulidad en reconocer a Jesucristo. En opinión de Luciano Serrano[259], Pablo de Santa María, el "Burgense", se alzó contra el común sentir de los hebreos", que se consideraban el "pueblo elegido por Dios por verse ahora poderosos, ricos y casi omnipotentes; y por el contrario, desechados de Dios a los pueblos cristianos, pobres y medio esclavos. Por eso mismo, y por ser los hebreos en Castilla dueños de grandes riquezas y poderío, han creído que se realizaba en ellos la redención mesiánica prometida a Israel en el Antiguo Testamento". En otro lugar de la obra, el ex–rabino y obispo de Burgos, rebate con base en la Escritura, las numerosas objeciones opuestas por los hebreos contra la doctrina del Evangelio.

Lo que resulta, en definitiva una realidad , es que la figura de Pablo de Santa María, con celo religioso, sabiduría y su ímpetu y tenacidad, removió los cimientos en que se asentaba el judaísmo, y provocó muchas conversiones al cristianismo, entre ellos la de destacadas lumbreras del mundo judío hispano.

Todo esto, en síntesis, fue el cuaderno de ruta del execrable para unos –judíos– y aureolado para otros –cristianos–, la figura del que murió en 1435, ocupando la silla episcopal de Burgos y que en cierto modo, se creyó ser el eje del mundo. Para los judíos fue el más claro exponente de la actuación de los "malsines", los "mesummad" o apóstatas, los delatores, los calumniadores que se prodigaron y fueron un serio azote para los hebreos españoles. De su familia, relata Moisés Orfali, varios de sus miembros –un Pablo de Cartagena, un Gonzalo de Santa María, un Alonso de Santa María o un Juan Díaz de Coca– rigieron con destellos de especial grandeza iglesias, como las de Cartagena, Burgos, Astorga, Plasencia, Sigüenza, Oviedo y Calahorra. Y en la política nacional o local se destacan Pablo y Alvar

García, o la monja Teresa de Cartagena, Alvar Sánchez de Santa María, y los obispos Gonzalo y Alonso, hijos de Pablo de Cartagena. Y también en la milicia: Pedro de Cartagena e hijos y nietos, como Alonso de Cartagena, Alvar de Cartagena, etc. Y asimismo en la diplomacia. La saga de los Santa María, estuvo presente en todas partes. Por eso, dice Orfali que "no hubo aspecto notable en la vida civil, religiosa, literaria, militar, política, diplomática o económica de esos siglos que no fuese ilustrado por algún miembro de esta ilustre familia burgalesa" ("Los conversos hispano-judíos: integración social y controversias literarias", en "La vida judía en Sefarad", págs. 67 a 71, Julio Soto impresor S.A., 1991).

## 6. Muerte de Catalina de Lancaster, y cambio de rumbo. Juan II, protector de las Comunidades hebraicas

En 1418 se produce la muerte de la reina doña Catalina de Lancaster, excesivamente débil y dominada por favoritos. Ello significará a todas luces, un profundo cambio que afectó positivamente a las Comunidades judías y musulmanas, y que se trasformará, de la aversión y repudio anterior, a una amplia tolerancia.

Si bien hasta mediados del siglo XV no existían noticias de tumultos antijudíos tras los sucesos de 1391, no obstante, la etapa de 1391–1415, está marcada por una extrema rigurosidad en el ámbito legislativo, aunque, una vez agotados los ecos de la nefasta revuelta popular, el problema hebraico, retorna a sus cauces tradicionales. Los historiadores han sido unánimes en admitir que, a partir de la mayoría de edad de Juan II –educado en la timidez y la debilidad– hasta mediados del siglo XV, transcurre un período de "calma relativa".

En marzo de 1419, se inicia la mayoría de edad de Juan II de Castilla, y en las improvisadas y fugaces Cortes de Ávila de 1420, se tratará el problema judío. El consejero que pronuncia el discurso en nombre del rey, denuncia agravios, "e lo que peor era que Juan Furtado... se regía por consejo de un judío e todos los fechos del Reyno comunicava con él, e con su consejo fazia muchas desaguisadas cosas"[260]. Sin embargo, y en la práctica, sufrieron renovación los aspectos de la política judía de los antecesores de Juan II y se dispensaría una relativa protección a las Comunidades judías.

Con Álvaro de Luna –de clara inteligencia, sutil político, y qué fue el verdadero monarca de Castilla– las Comunidades judías se sintieron protegidas, y ello unido al aupamiento de los conversos, produciría en el pueblo un sentimiento de

rechazo tanto al judío como al nuevo cristiano. Bajo Álvaro de Luna tendrán las Comunidades hebreas un denodado defensor y protector ya que dispensó excepcional apoyo a los judíos del Reino. Dentro del cuadro de sus protegidos y encumbrados, destaca el que se ha calificado como "gran personaje" del entorno regio, juntamente con Yuçaf el Nasçi. Nos referimos a Abraham Benveniste, el cual llegó a ser titular de la totalidad de los arrendamientos de la Corona. Su destacado puesto en la Corte, le convirtió en el más notable de los judíos del Reino, en "el artífice de la reconstrucción del judaísmo español"[261]. El fue el que sentó las bases, con el apoyo de don Álvaro de Luna, para la estabilidad y prosperidad judía a través de las Ordenanzas de Valladolid de 1432 –los "Takkanoth"– a las que después nos referiremos.

La etapa 1419–1432, debe calificarse como un período de transición judía, tras los desastres de la revolución de 1391. En opinión de Suárez Fernández[262], entre 1432 y 1492 en que se adopta la decisión final, existe un intervalo de recuperación del hebraísmo en la Corona de Castilla, si bien en el tercer decenio del siglo XV, se acusa una cierta restauración del judaísmo peninsular. Este será el momento en que también asistamos a un recrudecimiento de los odios antijudíos, con una injusta base acusatoria sobre crímenes rituales, profanaciones de Formas Consagradas, infundios contra médicos hebreos, práctica usuraria... que pudieron suponer una ralentización en la estabilidad de las relaciones cristiano–judías. Sin embargo, entre 1419–1432, hubo un asomo de luz, de tolerancia, años que, tanto el papa como los monarcas, intentaron suavizar las medidas de discriminación antijudías.

Resulta sorprendente que la inaplicación de las "Leyes de Ayllón" de 1412 (Ordenamiento de Valladolid), pudiesen producir, –tan cercanas, por otra parte, a los sucesos de 1391–, un auge espectacular del judaísmo hispano. Tal vez era, como en el caso de los enfermos graves, que en su crisis final experimentan una ligera mejoría, para después sucumbir. En el caso de Castilla y León, se produce esta mejoría, a partir de los años veinte del siglo XV, que supone una asombrosa vitalización y reconstrucción de las aljamas y de la propia organización judaica, pero con un enfermo caduco que sobrevivirá más de medio siglo, pero que en realidad estaba desahuciado. Sin embargo, esto contrastaba, por ejemplo, con lo que sucedía en otros reinos peninsulares, como Aragón, donde Alfonso V prohíbe que los judíos se instalen en Barcelona, permitiéndoles únicamente una residencia de paso, y siempre que llevaran en sus atuendos distintivos especiales.

Juega mucho en favor de esta fugaz tolerancia hacia el judaísmo, la actitud conciliadora de Martín V (1417–1431), arropando a los judíos, y adoptando respecto a aquellos, una actitud que rompe con la de sus predecesores, denunciando la predicación violenta contra los hebreos y los bautismos forzados de niños menores

de doce años. La actitud de este pontífice fue diametralmente opuesta a la de sus predecesores, en el tratamiento del problema judeocristiano.

Entre tanto en Castilla, Juan II se esforzó animosamente por restaurar las juderías "maltrechas, exangües, arruinadas, con el fin de obtener el dinero, contante y sonante, como en los buenos tiempos de antaño"[263]. También durante su reinado –y aunque el inhumano Ordenamiento de 1412, en la práctica no tuvo una puntual aplicación y quedó en simple letra impresa– por los buenos oficios del rabino y tesorero de Juan II, Abraham Benveniste, se logró en 1432 su revocación y no solo esto, sino que se emprendió la organización y estructuración de las Comunidades judías. Nos referimos a las Ordenanzas de Valladolid o los "takkanoth", dadas en un auténtico "sínodo" judío celebrado bajo la presidencia del rabí y almojarife Abraham Benveniste.

## 7. Los "takkanoth" de Valladolid como ordenamiento y legitimación de las aljamas

A las reuniones ordenancistas de Valladolid del 25 de abril al 5 de mayo de 1432, asistieron delegados de las aljamas de Castilla y León, a fin de proceder a redactar las famosas Ordenanzas, que suponían la reestructuración y ordenamiento de las Comunidades judías de Castilla. En opinión de Pérez Bustamante[264], con los "Takkanoth" u Ordenanzas de Valladolid, se logró la ansiada prosperidad de las Comunidades judías en el interregno que marca dicho año de 1432, hasta casi los aledaños de la expulsión en 1492.

Era un momento propicio para reunirse y legislar sobre las aljamas, y se hacía en un intervalo de paz. Fueron un remedo de Cortes, celebradas con autorización y delegación regia. Se trató con presencia de los procuradores de las aljamas, de la elaboración de unas Ordenanzas –"takkanoth"– que daban el espaldarazo regio a las Comunidades judías, y que fueron promulgadas como ley del Reino por Juan II, y que reemplazaban a las leyes vigentes. Desde aquel evento, las Comunidades judías de Castilla y León iban a disfrutar de una situación excepcional, hasta el extremo que aquellas podían celebrar reuniones asamblearias con el espaldarazo regio. Censura Suárez[265] el error del monarca "al firmar, promulgar y convertir en Ley del Reino, un documento que venía a legitimar el uso del libro (se refiere al Talmud), en vez de entregarlo a la hoguera". Es muy tajante e inesperado el pensamiento del ilustre historiador. Entendemos que la postura del monarca, no hacía

más que respetar los principios religiosos del judaísmo. Dice a renglón seguido Suárez, que éstas Ordenanzas de Valladolid han de calificarse como "un ensayo de modernidad abrumadora, seguramente excesiva en las circunstancias imperantes en Europa, donde los reinos españoles estaban siendo contemplados con recelo por ser punto de refugio excepcional para los judíos, una isla en medio de las censuras y prohibiciones cada vez más rigurosas". En este punto, volvemos a rebatirle, pues lo que no procedía era dar a los judíos el trato tan inhumano como se les dio en otros lugares de Europa, y precisamente, si se dieron dichas Ordenanzas, fue por atravesar el judaísmo peninsular por aquellos años, horas de sosiego, de plenitud de vida, aunque se tratase de una "ficticia tolerancia".

Estamos más de acuerdo con la opinión de Carrete Parrondo[266], que considera que los "takkanoth" o "taqqanot", o "Estatutos Comunales de Valladolid", representaron para el pueblo judío, salir de aquella persecución que sufrió desde 1391, y los considera –y nos sumamos a esta interpretación u oportunidad de la medida– como un ejemplo elocuente, de la capacidad de superación que se desarrolló en unas Comunidades judías agostadas, mermadas y que, desearon recuperar su antigua preponderancia en un contexto social que no dejaba de ser hostil y que ello significaba que los sucesos sangrientos de 1391, no suponían el ocaso del judaísmo castellano, pero sí el inicio de una nueva etapa y en la que el converso será un nuevo factor, originando un auténtico problema social.

Lo cierto es que en Valladolid en 1432, se redactaron los Estatutos por los que habrían de regirse las Comunidades judías de Castilla, y que fueron la base para el ordenamiento jurídico administrativo de las juderías. El hecho confirma que las aljamas vivían momentos de paz y sosiego, y en cuanto al éxito de la promulgación de dichas Ordenanzas, lo avala el hecho de que seguirán vigentes, sin interrupción, hasta los mismos días de la expulsión en 1492.

Y que eran tiempos de paz y concordia, también lo revela la hazaña de Mosé Arragel de Guadalajara, que instalado en Maqueda hacia 1422, acometerá la ingente hazaña de traducir la Biblia hebrea por encargo de don Luis de Guzmán, gran maestre de Calatrava, aunque al principio el judío mostrara sus escrúpulos, dadas sus creencias hebraicas, y cuya parte gráfica se ejecutó de manos de monjes, previamente haberse puesto en contacto Arragel con el guardián del convento de San Francisco de Toledo, fray Arias de la Encina.

La traducción, comentarios e ilustraciones de la Biblia duraron desde 1422 hasta 1432, pero se consiguió en tesonero esfuerzo, que la "Gran Biblia" del prehumanista Mosé Arragel, fuese una de las más bellas hasta entonces conocida. Era la "Biblia de la Concordia", la Biblia de las dos religiones, intento en vano de un último acercamiento cristiano–judío, en vísperas de la más sombría época de la historia de España[267]. De Arragel, dice Valdeón[268], que era un "acérrimo defensor del sefar-

dismo", –aunque todavía decimos nosotros, no se empleaba este término–, como se puso de manifiesto al afirmarse por un historiador judío que "los comentarios de la Torah, y las leyes y juicios y las otras disciplinas que nosotros, los judíos, poseemos hoy día, fueron todos, o casi todos, escritos por sabios judíos en Castilla".

Y es también en estos años, concretamente en 1435, cuando llega a la silla episcopal de Burgos, ocupada antes por su padre Pablo de Santa María, Alfonso de Cartagena, que el año anterior en 1434, había asistido al concilio de Basilea. Era doctor en leyes, y había desempeñado cargos de oidor de la Audiencia real y del Consejo real, refrendario del rey y su capellán, deán de Compostela y Segovia, y canónigo de Burgos hasta llegar a ocupar la sede burgalesa en 1435. La mayor actividad política de Alfonso de Cartagena, está representada en su "Deffensorium Unitatis Christiane", obra dirigida a Juan II en defensa de los conversos.

Refiere Luciano Serrano[269], que se trata de una obra de contenido doctrinal y teológico y "de la unidad del género humano, cuyos diversos pueblos derivan de una sola ley; presenta a la familia judía como la elegida de Dios para preparar el advenimiento de la Iglesia Católica y de la sociedad civil cristiana. La Iglesia es la continuación de la Sinagoga; y los judíos que entran en ella no se acogen a una ley sin precedentes en su religión. Por la redención, judíos y gentiles, todos los pueblos del universo, se hacen uno solo en Cristo". En virtud de todo, proclama la igualdad de conversos y cristianos, y "desaparecen de su persona el estigma que muchos le achacan al pueblo judío de haber crucificado sus padres y pueblo al Salvador, Cristo: las culpas personales del padre no pueden ni deben pasar al hijo".

Mantenía Alfonso de Cartagena, acérrimo y sincero defensor de los conversos, como éstos debían ser admitidos en la clase social a la que hubieran pertenecido antes de su conversión y que la raza judía que establecida en España, había adquirido el derecho de ciudadanía, no obstante su diferencia religiosa. "Cita Don Alfonso la bendición de la Rosa de Oro que el Papa efectúa el cuarto Domingo de cuaresma, en cuya fórmula se habla del honor israelítico... sacando por fin la conclusión que el Antiguo y Nuevo Testamento, el Derecho Canónico, la doctrina de los padres de la Iglesia, las leyes civiles de Castilla, están acordes con la doctrina por él sustentada en favor de los conversos"[270]. Refiérese después a la legislación antihebrea de algunos Concilios de Toledo, que estima no tienen fuerza de obligar, "por no estar presididos por el Papa".

En opinión de Carlos Seco, citado por Luciano Serrano, la obra comentada es un documento trascendental "para conocer como durante el siglo XV, se obró la fusión de conversos y cristiano–viejos en la sociedad castellana, y también, por el contrario, la hostilidad creciente de día en día contra los judíos refractarios a la conversión..."[271].

Haim Beinart[272], considera que Alfonso de Cartagena contiene en su obra enfoques prácticos a la solución del problema converso. "Todo el problema, –alega

Beinart–, se centra en decir quienes son "los que descienden de judíos". Añade que, Alfonso de Cartagena "rechazó las decisiones del Sínodo visigótico del año 633, y declaró que únicamente aquellos conversos que recaían y reincidían en sus viejas costumbres y prácticas judías, debían ser llamados por la justicia"[273].

Es evidente que se había hecho muy crítica la situación de los hebreos castellanos, tras la Pragmática de 1412. Parece que hay indicios de la existencia de una reacción en virtud de la cuál, los judíos fueron utilizados como contrapeso frente a la amenaza que suponía el fulgural crecimiento de la influencia de los conversos. Recibida en 1442 la "cruel" Bula del autoritario Eugenio IV –muy similar en su contenido a lo legislado en 1412– y la de Benedicto XIII, Álvaro de Luna, rehusó su acatamiento. Recibían todos los obispos de Castilla la Bula fechada en agosto de 1442, notificándoseles "la abusiva interpretación" que los judíos del reino hacían de otra bula pontificia en favor de los mismos, no sometiéndose a las prescripciones del Derecho Canónico ni Civil en su convivencia con los cristianos. En la Bula –lamentable retroceso– se contenía un extenso catálogo de prohibiciones a los hebreos: comer los cristianos con éstos, ejercer la medicina y la farmacia en casas de cristianos, así como desempeñar cargos públicos y de arrendadores, colectores o administradores; prohibición de levantar nuevas sinagogas, obligatoriedad de llevar las señales en sus atuendos y otras.

Esta Bula era respuesta papal a ciertas informaciones fidedignas que habían llegado desde Castilla a la Corte pontificia. Por supuesto, la Bula apenas tuvo cumplimiento en los Reinos peninsulares.

## 8. La Pragmática de Arévalo, amparo para las Comunidades judías

Y así llegamos al 6 de abril de 1443, en que a instigación de don Álvaro de Luna –descollante defensor de los judíos– Juan II promulga la Pragmática de Arévalo, que atenuará los decretos pontificios de Benedicto XIII y Eugenio IV, tendentes a limitar la expansión judaica, favorecedora de los hebreos, si bien no dejaba de apuntar a la inferioridad de la minoría judía. Sin embargo, en la Pragmática arevalense, se condenaba la negativa que hacían muchos a efectuar tratos comerciales con moros y judíos o a realizar trabajos para ellos, so pretexto de la Bula de Eugenio IV. Amenazaba con castigo por tales atrevimientos, ya que las leyes disponían que judíos, moros y cristianos debían de vivir juntos y en armonía. No se pretendía impedir que hebreos, moros y cristianos tuvieran negocios entre sí, ni que los primeros debieran ocuparse

en profesiones bajas y serviles, como trabajos privados, pudiendo prestarles los cristianos servicios por justas retribuciones y guardar sus rebaños y trabajar para ellos en la agricultura, e incluso los judíos recetar para cristianos, si las medicinas no eran elaboradas por aquellos. Y en suma, en la Pragmática, Juan II tomaba bajo su protección a los judíos de sus Reinos. Era un rechazo rotundo a las prohibiciones pontificias.

La Pragmática, lógicamente, supuso un respiro para las Comunidades hebreas que habían permanecido en parte de la mitad del siglo, encadenadas a medidas marginales e impeditivas acordadas por Cortes, monarcas y papas, e incluso señores, como en el caso de las Ordenanzas dadas por el primer conde de Piedrahita, con prescripciones para judíos en el Señorío. Esto en suma, significó la pragmática de Arévalo, comenta el Dr. Cándido Ajo[274]. Juan II con su Pragmática abogó, en suma, por las Comunidades judías con el deseo de sacarles de su estado de postración, revelando el Ordenamiento arevalense, una expresa protección regia sobre los judíos del Reino.

Nos acercamos a la mitad del siglo XV. Refiere Monsalvo[275], que hasta 1449, Castilla no tendrá ningún acto de violencia contra los hebreos, dándose lo que se denomina el fenómeno de "una cordialidad relativa" entre ambas comunidades, si bien es cierto, que durante el siglo XV "no se produce ninguna alteración de los fundamentos del antisemitismo", y que las motivaciones del odio secular de los cristianos hacia los judíos, no han cambiado, "siguen siendo los mismos y siguen enraizándose en las contradicciones de la propia sociedad".

Sin embargo, Monsalvo[276], refleja y constata durante el siglo XV una mayor dureza en la legislación, aunque con períodos de "tregua"; la conciencia de buscar una "solución final" para el problema por parte de aquellos sectores; la importancia de la tradición antijudía de los siglos anteriores, como agente histórico que no deja de afectar a las relaciones entre ambas comunidades... y la asociación al problema judío, del cada vez más acuciante problema converso. Es lo que hace sostener a dicho historiador, –y está en lo cierto–, que "el sacrificio antisemítico se extiende así durante el siglo XV como algo nuevo, pero a la vez permaneciendo en su carácter de conflicto ya tradicional".

También, durante el reinado de Juan II se producirá la gran revuelta de Toledo contra los conversos, de tan gran virulencia, que parecía ser un trasunto de los sanguinarios "pogromos" de 1391, y que coincide con un mal momento económico ante la crisis de subsistencias, y estar los castellanos sobrecargados de impuestos fiscales, lo que acrecentaba la ofensiva contra los recaudadores judíos.

Con ello, y los antecedentes y rebeliones sangrientas anteriores antijudías, en estimación de Carrete Parrondo[277], se había creado "un panorama social triplemente explosivo: judíos contra conversos, en general; cristianos nuevos de la generación de 1391 contra sus ahora correligionarios, más recientes y, en fin, cristianos nuevos contra neófitos procedentes del mosaísmo".

## 9. La revuelta anticonversa en Toledo y la "Sentencia–Estatuto": del antijudaísmo al antisemitismo

En Toledo, el 5 de junio de 1449, se viven tensos momentos de crispación. Los gobernantes toledanos, en su rebelión contra Juan II y su privado Álvaro de Luna (quizás más contra éste que contra el monarca), reunidos en el Concejo toledano, hicieron proclamación de la "Sentencia–Estatuto" contra los conversos. Pero Sarmiento era el gobernador de Toledo.

Considera Netanyahu[278] que, la "Sentencia–Estatuto" tenía como finalidad negar a los conversos de origen judío el derecho a cualquier oficio o beneficio o actuar como testigos en los tribunales contra cristianos viejos. Para el mismo, el Ordenamiento era el de "mayor alcance y consecuencias que se había promulgado contra los conversos judíos... y constituía un hecho extraordinario en la larga y compleja historia de las turbias relaciones entre los cristianos viejos y los nuevos en España". Todo, con la decidida oposición de los conversos, muchos de los cuales gozaban de destacada posición social y económica.

La "Sentencia–Estatuto" era una muestra de la política anticonversa en ebullición, no solamente en el área toledana, sino en otros lugares de los Reinos. No vamos a ahondar en la gestación de ésta " Sentencia–Estatuto" y de su dudosa apoyatura legal. Lo hace extensamente Benzión Netanyahu[279] para quien el tan cacareado privilegio en que se apoyaba la "Sentencia–Estatuto", debió otorgarse durante el reinado de Alfonso VII, hecho que no prueba el historiador judío que, se basa en simples conjeturas.

Aunque el converso había tenido un tímido tratamiento en la legislación[280], hasta después del "pogromo" de 1391, el problema converso no existía en España, como tal problema.

Es a partir de entonces, al promulgarse la "Sentencia–Estatuto" de 1449, donde tiene origen más acusado el criptojudaísmo, aunque será con el dictado de aquella Sentencia donde se agudice la cuestión conversa. Por la misma, tanto los conversos como los que descendían de cristianos nuevos, sin hacer distinción en el grado de parentesco lineal, eran automáticamente excluidos o incapacitados para desempeñar oficios públicos de carácter local.

La "Sentencia–Estatuto" levantó ampollas. Juan II y Nicolás V –piadoso representante de un humanismo y considerado por el historiador alemán Ludovico Pastor, como "el hombre más generoso de su tiempo"– la declararon nula[281]. Pero ahí quedó, –aunque fuera producto de una circunstancia revolucionaria localista– como exponente de los que habían de ser, en el siglo XVI, los nefastos "Estatutos de Limpieza de Sangre"[282]. La cuestión es que, a partir de 1449, en frase de Netanyahu, los conversos serían sometidos a repetidas olas de masacres en tanto la campaña contra ellos tomaba un "aspecto cínicamente racista", desconocido hasta entonces.

Pilar León Tello[283], estima que la vieja hostilidad que tenía el pueblo contra las Comunidades judías, como agiotistas y traficantes del numerario público, unido a sus ganancias acumuladas a base de empobrecimiento de los labradores, se centraba ahora sobre los conversos que seguían manteniendo idénticos tratos mercantiles, elevada posición y riquezas, que cuando eran judíos.

Estos motines, como el de Toledo, asegura Elliot[284], tuvieron consecuencias funestas en el futuro, en orden al dictado de los futuros Estatutos de Limpieza de Sangre. Podemos considerar que los movimientos de rebeldía toledanos, serán el antecedente citado de los de Limpieza de Sangre, que pasarán del "antijudaísmo" al "antisemitismo". Toledo, la ciudad judaica por excelencia, tiene en la promoción de los motines de 1449, una mancha negra en su Historia, porque serán los preludios antisemitas del siglo XVI, fomentados por los viejos cristianos, para eliminar a los conversos de las áreas de poder e influencia y que serán también alimentados por antagonismos sociales.

La Sentencia –Estatuto presentaba a los conversos como "descendientes del perverso linaje de los judíos". Por su parte el bachiller Marcos García de la Mora escribió por las mismas fechas, que los conversos "eran o son, de ruin linaje".

El pueblo, vive en esta mitad de siglo, extorsionado ante las difamaciones que se hacen contra los hebreos, tónica muy acusada en el resto del siglo, respecto a imputarles la comisión de sacrilegios y crímenes rituales. La cuestión no era nueva, ya que tal tipo de acusaciones habían abundado en Europa en los lugares donde se asentaron comunidades hebraicas, y el hecho se remontaba incluso a las Partidas, que ya aludían a la comisión de tales delitos.

Sin embargo, fue en el siglo XV cuando se prodigaron tales acusaciones en los lugares de la Corona de Castilla, y se citan algunos casos como el de Segovia en 1410, Valladolid en 1452 y otras ciudades como Toledo, Sepúlveda, Zamora, etc., estimando Valdeón, que "lo de menos es que se tratara de bulos indemostrables. Aunque fueran calumnias, su impacto sobre la mentalidad popular era muy fuerte"[285].

En realidad, el reinado de Juan II, salvo los naturales sobresaltos, fue un período en que los judíos gozaron de estabilidad y tolerancia. Juan II suavizó las medidas antijudías bajo la privanza de otro indiscutible protector y guardián de los judíos, don Álvaro de Luna. Restauró las juderías arruinadas, y los judíos ganaron preeminencia ocupando altos cargos en la Corte y en la administración de las rentas reales.

En versión de David Gonzalo Maeso[286], "la enemiga irreconciliable entre el valido del rey, don Álvaro de Luna y la familia de los conversos Santa María, es símbolo del favor y desfavor con respecto a los judíos". Juan II, sacó en gran parte, a las Comunidades judías de Castilla y León de la postración y abatimiento en que se encontraban tras los sucesos de 1391, y sobre todo, destaca en su reinado el Ordenamiento de Arévalo, de marcado proteccionismo judío. Contó con la siniestra figura del converso fray Alonso de Espina, que vertió lapidarias frases contra el judaísmo y reveló su hostilidad contra las Comunidades hebreas. Ya se preconizaba la entronización de una Inquisición. Parece, como si en aquella mitad del siglo XV, Alonso de Espina –del que Netanyahu desmiente que fuera converso– tuviese una premonición de lo que iba a ser el dramático futuro del judaísmo en los Reinos.

Las obras de contenido religioso, también hicieron mucho mal al judaísmo. Apunta Domínguez Ortiz[287], que casi la totalidad de las obras de contenido polémico antijudío que aparecen en el siglo XV, proceden de plumas conversas que, ellas estamparon en sus contenidos llenos de agresividad y "poco evangélicos". Y cita concretamente el "Fortalitium Fidei" de fray Alonso de Espina; el "Mostrador de Justicia" de Alfonso de Valladolid; "Zelus Christi contra Judaeos, Sarracenos et Infideles" de Pedro de la Caballería; el "Scrutinium Scripturarum" de Pablo de Santa María y otras, todos ellos conversos.

Juan II, tímido y débil, al que hemos de considerar como indiscutible protector de las Comunidades judías, y que tuvo a su servicio en tareas hacendísticas a destacados hebreos, fallece en 1454. Un año antes, y tras haber conseguido Isabel de Portugal de su esposo, el rey, una orden de prisión, el 2 de junio de 1453, don Álvaro de Luna –al que en mucha gran parte se debe la protección a los judíos que inculcó en el ánimo del rey– era ajusticiado en Valladolid, desapareciendo así el que consideramos como el gran valedor de las Comunidades hebraicas. Con estas tristes coordenadas, se iniciaba el reinado de Enrique IV de Castilla.

## 10. Alfonso de Madrigal, "El Tostado" y su doctrina de la negación del "deicidio"

**Enrique IV: "época dorada" para el judaísmo.**

**La "Sentencia compromisoria" y la actitud real.**

**Deposición en efigie de Enrique IV en Ávila por la Liga de nobles antijudíos.**

**Los agitados últimos años del reinado de Enrique IV.**

El mismo año de 1454, en que fallece Juan II, un documento pontificio de 11 de febrero, designa obispo de Ávila al polifacético Alfonso de Madrigal (1410–1455)[288]. Y lo era, en la Diócesis en la que aún perduraban la confluencia armónica de cristianos, hebreos y moriscos y se observaba un alto grado de convivencia.

Sus años de trabajo, laborioso y fecundo, corren paralelos a los del reinado de Juan II, al que sobrevivirá un año. Una de sus numerosas obras, su "Brevy loquyo" de amor e amiçiçia", dedicada a su amigo el rey Juan II, "El Tostado" hace en ellos unas referencias de como debe ser el gobierno del monarca.

Domínguez Ortiz[289], deja en duda si Alfonso de Madrigal "El Tostado" fue converso o descendiente de conversos. Así lo expresa un manuscrito del siglo XVII, y cita el titulado "Viaje de Don Antonio de Contreras", en el que se hace constar[290]. Los copiosos comentarios exegéticos a todos los libros de las Sagradas Escrituras y otros escritos y, el amplio conocimiento bíblico y talmúdico, su arraigo teológico y su labor como escriturista, revelan en el polifacético obispo de Ávila, que, ocupó la sede episcopal hasta su fallecimiento en 3 de septiembre de 1455, una preparación inusual en los círculos cristianos.

Los conocimientos lingüísticos de Alfonso de Madrigal, que no se limitaron al latín sino que se extendieron al griego, y el saber profundo de la lengua hebrea, pueden avalar, en cierto modo, la tesis de su ascendencia hebraica. Cristiano viejo o descendiente de judíos, –la cuestión es irrelevante– alcanzó un "equilibrio y armonía" y con el magisterio de su pluma, fue un amante de la verdad. Alfonso de Madrigal conocía a la perfección las escuelas rabínicas, la cultura cristiana y el Talmud, y tenía amplios saberes de las tradiciones judaicas. Un abulense estudioso de la figu-

ra de Alonso de Madrigal, significaba el interés de "El Tostado" por incorporar a su biblioteca obras de ciencias auxiliares sin ser comentarios a las Sagradas Escrituras o puramente teológicos, como los libros de Flavio Josefo sobre el pueblo judío, los de Brocardo sobre la descripción de Palestina y otros[291], lo que implicaba conocer a la perfección la lengua hebrea. Para el investigador Andrés Sánchez[292], "El Tostado" tuvo un amplio conocimiento de las obras de los hebreos más representativos de las diversas escuelas. Menciona a Abraham–ibn–Ezra, teólogo y exegeta hebreo (1092–1167) a quién "El Tostado" cita con reiteración; Yosef Quimhí, nacido en España y muerto en Narbona en 1170; a sus hijos Moisés y David, gramáticos que sirvieron de fuente para los estudios lingüísticos de Alfonso de Madrigal; rabí Selomó ben Ishac y al gran pensador cordobés o Maimónides, cuyas neoaristotélicas teorías despertaron polémicas en el mundo judío[293].

Lo cierto es que Alfonso de Madrigal, mostró en todo momento una actitud de independencia y en su futuro historial de enemigos post–mortem también aparecerá en su día Torquemada que consiguió que el Santo Oficio prohibiera su "Defensorium", hasta que se logró levantar dicha prohibición, gracias a la defensa que hizo de "El Tostado", el Colegio Mayor de San Bartolomé de Salamanca. Por otra parte "El Tostado" escribió un "comentario" al Deuteronomio, en el que, el "abulense" realiza un estudio profundo sobre la orden dada por Dios a su "pueblo elegido" para que "hiciese la guerra a los infieles que habitaban la Tierra de Promisión", y que tal orden, según "El Tostado", se justificaba no porque los infieles fueran nuevamente infieles, sino porque ellos, previamente, habían hecho grave daño al pueblo escogido[294].

Incesantemente, y a través de los tiempos, la Iglesia fue una continua incitadora a los cristianos hacia el odio judaico. El púlpito fue el lugar donde en todo momento increparon al judío, al no querer reconocer a Jesús como auténtico Mesías. Y siempre el recuerdo sempiterno del "deicidio", sembró una semilla de odio y rechazo por parte cristiana hacia el pueblo hebreo. Esta hostilidad era derivada por una parte del poder económico de que gozaban algunos judíos –no todos como erróneamente se ha entendido por algunos historiadores–, como de aquella ancestral aversión religiosa del pueblo cristiano contra los "deicidas judíos", que descargaba sobre ellos todo género de rencores, desprecios y humillaciones.

El "deicidio" fue siempre el caldo de cultivo para el envenenamiento y la crispación de los cristianos, y que se agravó en algunos momentos, como en los pogromos de 1391. El obispo de Ávila, Alfonso de Madrigal, "El Tostado", fue uno de los pocos que se lanzaron para defender al pueblo judío y refutar con valentía la terrible acusación de "pueblo deicida".

"El Tostado", autor fecundo, polígrafo, exegeta escriturario, fue hijo de su tiempo, pero no estuvo encasillado, amarrado en el momento histórico en que le

tocó vivir. En sus obras, de gran contenido filosófico–jurídico, se mantuvo siempre receptivo y abierto a los aires del humanismo, siendo un adelantado en algunas de las corrientes de la época. Fue un hombre –sin perder la perspectiva de la eternidad– consciente de la realidad de los problemas existentes y los reflejó en alguna de sus obras.

Es el caso de la machacona y terrible actitud de la Iglesia, durante siglos, que tantos odios y sangre trajo para el pueblo judío al acusarle de "deicida". "El Tostado" se enfrenta, generosamente, en centenares de páginas sobre esta candente cuestión, y lo hace en su "Commentaria in quintam partem Matthaei" y "Commentaria in sextam partem Matthaei".

Tenemos en nuestra biblioteca la edición de Colonia de 1613. En su tomo XII[295] aborda este problema tan debatido en su época, y se alza contra esta injusta acusación, de "deicidio" para defender al pueblo judío, demostrando en sus "Cuestiones" una actitud de independencia ideológica, creándole con ello no pocos enemigos.

El fundamento de "El Tostado" para refutar el "deicidio judío", se basa en la imposibilidad cultural de este pueblo, para admitir que la divinidad pudiera haberse hecho hombre. Alfonso de Madrigal se apoya, sobre todo, en San Pablo. Nos ofrece como palmaria prueba, la Primera Epístola de San Pablo a los Corintios (cap. 2), en la que el Apóstol declara: "Si los judíos hubieran sabido que Jesús era el Señor de la Gloria no le habrían crucificado". Para Alfonso de Madrigal los judíos ignoraban que Cristo era Dios. Los príncipes de los judíos, no solamente desconocían que Cristo era Dios, y no podía serlo a sus ojos, y el hecho de ser hombre y Dios, les parecía incomprensible e incompatible.

Alfonso de Madrigal nos prueba en sus escritos, que los judíos siempre ignoraron que Jesús era Dios, y por tanto que era el Mesías. Por ello, la mal llamada responsabilidad del pueblo judío durante siglos, por dar muerte a Cristo, se nos aparece en sus argumentaciones, bajo la nueva perspectiva, claramente exculpatoria. Para Alfonso de Madrigal, los judíos no podían reconocer en Jesús al esperado Mesías, lo cual les libera de toda responsabilidad ya sean el pueblo (ám–ha–hares), o los notables (hakamim).

El paso del tiempo le daría la razón, sobre todo en las primeras palabras del texto "Nostra Aetate" del Concilio Vaticano II, estableciendo los lazos de la identidad cristiana con la judía, pero para ello tuvieron que transcurrir nada menos que diez y nueve siglos de oscurantismo e intolerancia, y a "El Tostado" le cabe el honor de ser el precursor de esta corriente defensoria.

Hemos querido resaltar la figura de un obispo cristiano, que tuvo en los difíciles días en que vivió, una gran valentía al encararse con el manido tema de "el deicidio"[296].

El acceso al Trono de Enrique IV en 1454, marcó el inicio de una etapa calificada como "época dorada" para las Comunidades judías de Castilla, aunque no exenta de sucesos e incidentes, el momento de mayor esplendor de su historia, sin desdeñar los años vividos bajo su antecesor Juan II.

Ello no obsta, para que durante su reinado (1459–1474), para algunos, se viviese como en una "cadena de infortunios y desastres", si se mira desde el punto de vista cristiano. David Gonzalo Maeso[297], describe el clima que imperaba en Castilla, en la que se contaban 217 aljamas bajo la dirección del rabí Yacob Aben Núñez, físico de Enrique IV, al igual que otros de estirpe judaica. Es cierto que, los asuntos principales del Reino, como la administración de la hacienda regia, cargos palatinos, la máquina administrativa del Reino, e incluso la gerencia de los Grandes de Castilla y de la misma Iglesia, –pese a las leyes que lo prohibían–, se encontraba en manos hebreas, y de "los conversos y los llamados infieles", los "judíos públicos" y los "judíos ocultos", lo que deriva en el crecimiento de la animosidad popular. El pueblo contemplaba atónito el aupamiento del judaísmo a las más altas cumbres del poder, de las finanzas y de la economía. Las listas de judíos que figuran en los documentos de tipo administrativo de esta época, son interminables.

Las finanzas del reino durante el reinado de Enrique IV, eran manejadas por el judío Yosef ben Sem Tob. El monarca mostró predilección especial y favoreció extraordinariamente a los judíos, pese a que la Iglesia, antes, durante y después de Enrique IV, hiciera esfuerzos para evitar que no tuviesen cargos públicos, pero eran imprescindibles sus servicios a los reyes, que servían al monarca en calidad de prestamistas, administradores, arrendadores de impuestos, cirujanos, médicos, científicos, y las Cortes siguieron la tónica proteccionista.

Las Cortes de 1462, fueron, buena prueba de lo que antes comentábamos, ya que Enrique IV mantuvo la política favorable hacia los judíos, precisamente a petición de aquellas Cortes, autorizándoles a comerciar de nuevo con los cristianos y a ejercer su antiguo oficio de prestamistas, tratando de evitar con ello "la despoblación de los lugares de realengo"[298]. En dichas Cortes, los representantes de las ciudades solicitaron, y les fue concedido, que se autorizara a los judíos a tener tratos comerciales con los cristianos, y aunque estaban prohibidas, se daban en la práctica, ya que siempre, se buscaban subterfugios, pero no obstante, se precisaba un reconocimiento legal.

Sin embargo, existen hechos contradictorios en la actitud del monarca, ya que si bien durante su reinado observaba una política pro judía, Alonso de Espina, franciscano, teólogo y predicador, su confesor, llegó a proponer la expulsión de los judíos y la creación de un Tribunal inquisitorial, represivo para los conversos[299]. "El Papa autoriza al rey en Bula "Dum fidei catholicae", el 15 de marzo de 1462, a establecer la Inquisición en Castilla, pero el cruce de los dos modelos, Oropesa y

Espina, condicionará que el monarca no amortice en ningún momento el derecho que le otorga la Bula"[300]. El monje jerónimo Alonso de Oropesa, general de la Orden, tuvo en este caso un pulso con el converso y antisemita Alonso de Espina, y gracias al primero, Enrique IV se salvó de que sobre sus espaldas cayese la afrenta de que en su reinado se entronizase la nueva Inquisición, pero la "patata caliente", habrían de tomarla sus sucesores, los Reyes Católicos.

Y en este aspecto, de los fallidos intentos de establecimiento de la Inquisición, la postura difícil del rey, entre la espada y la pared, en manos de dos monjes contradictorios –Oropesa y Espina– lo que hace escribir a Amador de los Ríos[301]: "Ninguno lo sospecharía, que aquel denigrado Monarca, contra el que lanzó la revolución nobiliaria, aquella sarta de 'quejas y agravios' ", protagonizaría años más tarde el establecimiento de la Inquisición moderna española". El rey, en efecto, se había dirigido a la curia romana, suplicando para "honor y defensa de la fe cristiana" que el pontífice designase dos eclesiásticos para Castilla la Nueva y Andalucía, y otros dos para Castilla la Vieja, en concepto de inquisidores, que habían de ser designados con el consentimiento real y nombrado por el obispo de Cartagena, y el Nuncio pontificio en Castilla.

La idea de aquella anticipada propuesta, no cabe duda que partió del extraviado cerebro de Alonso de Espina. En su obra "Fortalitium Fidei", aparecida en 1459 decía: "Yo creo que, si se hiciera en este nuestro tiempo una verdadera Inquisición, serían innumerables los entregados al fuego, de cuantos realmente se hallaran que judaízan, si no fuera aquí más cruelmente castigados que los judíos públicos, habrán de ser quemados al fuego eterno"[302].

Y es que, en aquellos momentos, se produjo en efecto "una retórica anticonversa" que inundó el Reino entero, siendo su cabeza visible fray Alonso de Espina. Su "Fortalitium Fidei", escrita con saña y animadversión, en ella se reflejaban todos los odios antijudíos y anticonversos. Por eso, no era baladí que fuera él quien indujo, aprovechándose de su calidad de confesor del monarca, siempre un tanto dubitativo, en el intento de montaje de la Inquisición, no solo, para que sirviera como represión de conversos judaizantes, sino que acometiese la expulsión de los judíos de los Reinos de Castilla.

Se ha calificado a fray Alonso de Espina como la personificación de la intolerancia hacia los conversos, a los que consideraba, como sospechosos respecto a su integridad religiosa y que incluso llegó, a proponer un plan de investigación de la herejía, que no llegaría a ponerse en vigor sino por Torquemada. Para Haim Beinart[303], su obra "Fortalitium Fidei" es "un catecismo de odio hacia el judío", ya que desborda, del principio al fin, una profunda animosidad, tanto hacia los judíos como hacia los conversos. Fue Alonso de Espina el primero que clasificó –según Beinart– las trasgresiones que se producían en los conversos, que alcanzaban el

número de veinticinco, algunas tan simples como la donación de aceite para las lámparas de las sinagogas o la observancia del "sabbat".

No obstante, el Reino permanecía en paz a excepción de los disturbios anticonversos en Carmona (Sevilla), en 1462.

En estas circunstancias, se produce una ruptura de la línea marcada por la Sentencia de Medina del Campo, "sentencia compromisoria" para la ordenación del Reino (11 diciembre, 1464 – 16 enero, 1465), en la que se dictaban medidas a adoptar para la Comunidad judía, a la que se dedicaban nada menos que veinticinco folios. Eran las peticiones que los nobles exigían al rey, y con ella, se rompía la línea marcada. Los compromisarios del rey y los de la nobleza se reunieron en Medina, con el fin de acometer el reordenamiento del Reino. De estas reuniones, surgió un documento –"sentencia compromisoria"–, calificada de "Carta Magna" de la nobleza al rey. La originalidad de este programa nobiliario, reside en la petición de que el elemento rector del Reino, fuese la comisión de los Grandes que, controlarían los tribunales y todos los resortes de la vida del Reino, con la inclusión de la faceta económica[304].

Se puntualiza en la Sentencia que, se proceda con rigor contra los proselitistas de otras religiones y concretamente contra judíos y moros que deberán vivir apartados en "ghetos", llevando señales cosidas a las ropas: los judíos de paño colorado en los pechos, cerca de los hombros, y a los moros, capuces amarillos y lunas azules. Se les prohibía a ambos llevar jubón, ni ropa de seda, guana, oro, plata y aljófar, "so pena para que cualquier cristiano se la pueda tomar sin pena". Se les prohíbe, detentar oficios en la casa real, entre otros los de almojarifes, recaudadores, mayordomos o procuradores, y de todo ejercicio de oficio público entre cristianos, tales como regatones; ni vender carne muerta, "pan cocho", vino y pescado; y se les veda el ejercicio de la profesión de boticarios y médicos. En el orden religioso, desde el Jueves Santo hasta el sábado a la hora del sol, no podían salir de sus casas. También contenía la prohibición de edificar o remozar sinagogas y mezquitas. Se ordena la confiscación de bienes de cristianos que con ellos morasen, prohibición de la crianza de hijos o hijas de cristianos "porque su familiaridad es muy peligrosa". La Sentencia autoriza al cristiano a saltear y sustraer los bienes de cualquier judío o moro que vaya fuera del Reino[305].

Por el simple enunciado de las cláusulas contenidas en la Sentencia compromisoria, se advierte que los dos altos nobles que representaban al rey, los otros dos de la nobleza, y el prior general de los jerónimos, decidían y escribían lo que se respiraba en las diversas clases sociales del Reino.

En definitiva, en el tratamiento de las cuestiones judías, los Grandes dan un salto hacia atrás con un espíritu intransigente, retrotrayéndose a las Leyes de Ayllón de 1412, perjudiciales a los hebreos. Respecto a la Inquisición, en la Sentencia de

Medina, se demanda por los grandes el establecimiento de un tribunal inquisitorial, adelantándose de este modo en el tiempo en lo concerniente a política religiosa represiva respecto a infieles y herejes.

El monarca –pese a ser hombre en extremo dubitativo e irresoluto en sus decisiones– estuvo en aquella ocasión en su sitio, y se negó a aceptar el papel que la sentencia le asignaba, declarando la nulidad de la misma. La rebuscada e intolerante Sentencia de Medina del Campo, que no llegó a estar vigente, y las tensiones en torno a su aplicación, provocaron la guerra civil en el Reino[306].

Al año siguiente de la Sentencia de Medina, en 1465, tuvo lugar en Ávila la deposición de Enrique IV en efigie, acto del que, en su fase preparatoria y de ejecución, fue ajena a la ciudad de Ávila. Al ser proclamado rey el príncipe Alfonso, los nobles que se confabularon en la "farsa" y trama del destronamiento, dispusieron la "Concordia Compromisoria", que anulaba la pragmática de Arévalo de 1443, altamente beneficiosa para el pueblo judío, restableciéndose las Leyes de 1412.

Todos los antijudíos se alinearon en esta ocasión en la liga de los nobles y prepararon y ejecutaron el destronamiento de Enrique IV en Ávila. Las consecuencias para los hebreos no se hicieron esperar. Una de las primeras disposiciones de Alfonso XIII, el "rey de Ávila" –porque nació, se le proclamó, tuvo su Corte y moriría en tierras abulenses– fue declarar abrogadas las disposiciones favorables a los judíos, dictadas después de 1443. El programa de los partidarios de "Alfonso XIII" de Ávila, en los tres primeros años de su efímero reinado (1465–1468), incluía dos transcendentales puntos: el refuerzo de la Inquisición eclesiástica que ya venía operando con dureza contra los conversos, y el retorno de la legislación antihebrea[307].

Se observa por lo tanto, como en éstos años se percibe un aumento del clima antijudío en Castilla, pese a los esfuerzos del rey Enrique IV, complaciente en extremo con las Comunidades hebraicas, y por ello, en los últimos momentos de su reinado, la furia anticonversa hará su presencia en diversos lugares de Castilla, y siendo destacados el motín de Toledo en 1467, de organización anticonversa, pero también los hubo en Sevilla y Burgos, y para complicar más el panorama, se producen epidemias de peste que agravan las acometidas antijudías, y también se produce en 1469, la protesta en las Cortes de Ocaña por las actividades usurarias de los judíos castellanos.

Todo esto ocurría en los años setenta en que existían cerca de cuatrocientos núcleos de población en Castilla y León, que contaban con judería, aunque el contingente hebreo se había reducido respecto a épocas anteriores, por las conversiones al cristianismo.

En el aspecto eclesiástico, el 1–10 junio de 1472, en el Sínodo de Aguilafuente (Segovia), no encontramos ninguna alusión o cita referente a judíos, pese a ser convocado por el obispo de Segovia, Juan Arias Dávila, descendiente de

conversos. Todo este maremágnum de confusión lo refleja gráficamente Jacques Attali[308]: "Extraña situación: en algunas ciudades se aniquila, se tortura, se expulsa; en otras, algunos cristianos escuchan todavía los sermones de rabinos famosos, algunos judíos asisten a misas de Navidad, grandes señores cenan –casher– en casa de mercaderes judíos, financistas judíos son invitados a las Cortes –donde ejercen funciones considerables–, conversos trabajan junto a judíos...". Era en efecto, todo el tablero socio–económico–religioso, un auténtico "puzzle", el que se advirtió durante el reinado de Enrique IV, que en general dio extensas alas a las Comunidades judías y un espectacular aupamiento al poder de los conversos. Nos referimos, entre otras, a los casos de Diego Arias Dávila, escribano y contador mayor de Enrique IV, y su hijo Juan Arias Dávila, obispo de Segovia, ambos descendientes de conversos, y entre los judíos, el poderoso e intrigante Abraham Seneor, recaudador de impuestos del Reino.

En 1473 se producen disturbios en Andalucía, persecuciones a hebreos en Valladolid y de conversos en Córdoba, y también en este año, que es el anterior al fallecimiento del monarca, se habían producido matanzas en Jaén, Córdoba y Andújar y Enrique IV concedía amaro regio a los judíos de Segovia.

Fueron muy agitados los últimos años del reinado de Enrique IV, especialmente en tierras de Ávila. El problema sucesorio creaba un clima de permanente revuelta. Y los judíos abulenses se vieron involucrados en aquella agitación, pero no obstante, intervienen en la celebración de las honras fúnebres por Enrique IV y en la proclamación de su sucesora Isabel como reina de Castilla. Ambos acontecimientos, tuvieron lugar en Ávila el 18 de diciembre de 1474: "Los judíos formaron parte de la comitiva desde la iglesia de San Juan hasta la Catedral. Hicieron presentación de su Torá entre toques de trompetas y tañer de tamboriles. Y junto con los cristianos y moros, se dirigen a la Torre del Esquina para izar el pendón real".

Termina el reinado de Enrique IV –el último Trastámara– definido como "bondadoso y excesivamente desgraciado"[309] que fue y se sintió siempre preso de una nobleza rebelde; monarca débil y enfermo, que careció de eficaces colaboradores en una "hora de crisis", de las más agudas, que se vivió en Castilla. Se ha dicho, y es cierto, que Enrique IV pasea su figura desmedrada sobre la historia de Castilla. El monarca fallecido, dejaba abierta la cuestión sucesoria, pero su hermana doña Isabel es proclamada, el mismo día de la muerte del rey, en el Alcázar de Segovia. Cabe destacar, como tanto Enrique IV como su antecesor Juan II, manifestaron siempre su decidida voluntad de proteger a la maltrecha y debilitada Comunidad judaica[310], proceder que desde Alfonso VI, había sido la tónica de todos los anteriores monarcas de Castilla y León.

# XI

## 1474–1492: LAS TINIEBLAS EN EL JUDAÍSMO ESPAÑOL. EL REINADO DE LOS REYES CATÓLICOS: HACIA LA DECISIÓN FINAL

Las sacudidas políticas por las que atravesó Castilla, en los reinados de Juan II y Enrique IV, propiciaron que la masa popular fuera utilizada contra los hebreos o sus favorecedores. Un don Álvaro de Luna, escribe Emilio Mitre, con fama de acercamiento hacia la minoría judía, o un Enrique IV, equilibrado y magnánimo, que pretendía obrar en línea semejante en relación con los conversos. El siglo avanza y los movimientos políticos y sociales contra los judíos se suceden. Este pueblo, no sabe a qué carta atenerse y a qué bandería adscribirse, ante el cúmulo de acontecimientos tan contradictorios. Es un pueblo acosado, en medio de una sociedad que cada día le es más hostil y moviéndose en un enrarecido entorno.

Los judíos de Castilla creyeron ver despejado el horizonte con la ascensión al trono de Isabel de Castilla. El arreglo dinástico de Guisando y el matrimonio de Fernando e Isabel en 1469, vinieron a favorecer el cese momentáneo de represiones antijudías y anticonversas. Entonces, ilusoriamente, se creyó que había llegado una época esperanzadora de estabilidad. Pero, permanecía el antijudaísmo incrustado en el pueblo, fruto de muchos siglos de rencor.

El cuadro de rechazo no era solo producto español, ya que en las ciudades europeas del siglo XV, el "enemigo interior por excelencia" está allí de forma evidente para todos y fácilmente identificable[311].

Se refiere Cardini, al describir el cuadro que se vivió en Europa, en primer lugar a los judíos, y comenta que, aún cuando la categoría ideológica y pseudo científica del antisemitismo no nace antes del siglo XIX, la Europa preindustrial ha conocido, un antijudaísmo apoyado en prejuicios religiosos, y en parte explicable por varias cuestiones sociales. Concretamente, en España, se apoyaba el antijudaísmo en ambos prejuicios, pero, a nuestro modo de ver, las cuestiones sociales y económicas, primaban, estaban en primer término, siendo los prejuicios religiosos –en el pueblo– el pretexto que encubría aquellos males. El mal llamado "pueblo deicida" no lo era tanto por dicho sambenito, como por la riqueza desbordante de muchos hebreos que ejercían oficios de banqueros y prestamistas.

El antijudaísmo hispano, no era solo problema exclusivo de los Reinos peninsulares. No constituía un germen aislado, sino que estaba extendido por Europa, en aquel desasosegado siglo: turcos, pestilencias, migraciones, hambrunas, inundaciones, pero también renovaciones profundas y grandes actos finales de justicia se anunciaban. Junto a los predicadores, estaban las grandes "mass media" del mundo medieval agonizante, y de la edad moderna que alboreaba[312].

En los Reinos peninsulares, los disturbios y levantamientos casi anuales, entre 1449 y 1471, socioeconómicos en su origen, que se dieron en diversas ciudades de Castilla y Andalucía, terminando con las masacres de la Andalucía septentrional de 1473–1474, descargaron su furor en los judíos y en los conversos. Era palpable, ante aquel "estremecedor catálogo" de ataques y embestidas, que la convivencia de judíos, cristianos y conversos iba debilitándose[313].

Elliot escribe sobre la tolerancia mostrada por los Reyes Católicos en los primeros años de su reinado[314] y resalta que el propio rey Fernando llevaba sangre judía en sus venas. Replicando a Elliot, añadiremos, que no fue solo en los primeros años del reinado de los Reyes Católicos, sino que mantienen esta tónica de tolerancia y protección hasta casi mes y medio antes de tomar la decisión final de la expulsión de los judíos. Está documentado, en multitud de cartas e instrucciones firmadas por los reyes, y sobre todo por la reina, protegiendo con energía y eficacia a "sus judíos"[315].

El reinado de los Reyes Católicos significó, en gran medida, la consolidación de las Comunidades hebreas en Castilla y Aragón, confirmándose las antiguas disposiciones amparadoras de las citadas Comunidades. No en balde, en su ascensión al Trono, los reyes habían contado con preciosos apoyos de personajes del mundo judío de Castilla.

Debemos citar a este respecto, los casos de Hernando de Talavera, confesor de Isabel, hijo de madre judía; Gabriel Sánchez, hijo del judío Juan Sánchez, nieto del rabino Alazar Golluf de Zaragoza, que es designado tesorero general del Reino de Aragón; Luis de Santángel, de familia judía, recaudador de impuestos en Aragón y favorito del rey Fernando que llega a designarle escribano de ración, controlador general de la Casa de Aragón y después contador mayor, y el significativo caso de don Abraham Seneor, el rab mayor de los judíos de Castilla, y ayuda financiera y consejero de los reyes en todo instante. Nacido, este último, hacia 1410 y documentado como vecino de Segovia –es posible que su nacimiento fuese en la ciudad de Ávila– al menos desde 1465. Se produce su encumbramiento, político y financiero, durante el reinado de los Reyes Católicos, en donde tuvo una meteórica brillante carrera pública, confirmándole los reyes el cargo de alguacil de la aljama de Segovia que le había conferido Enrique IV en 1468, y cuya confirmación se realiza en 1475, ratificándole asimismo el rey Fernando, como juez. Llega a ser, en

1477, rab mayor de las aljamas de Castilla, y más tarde, los monarcas le designarán tesorero mayor de la Hermandad, cargo el más importante del reino.

Al iniciarse el reinado, los judíos conversos estaban bien situados dentro de la Iglesia Católica, accediendo incluso al sacerdocio y hasta al episcopado. Williams Thomas Walsh[316], refiere que el número de obispos descendientes de judíos era impresionante, como asimismo que todas las Iglesias, capítulos y monasterios guardaban conexión con los judíos influyentes, y agrega, como "ironía del destino", que aquellos nuevos cristianos "se convirtieran en los más despiadados perseguidores de los desgraciados judíos". Walsh generaliza un hecho que efectivamente se dio, pero no en proporciones tan abrumadoras. Hay que tener en cuenta, que si bien los monarcas habían conseguido mermar el poder de la aristocracia, mediante la instalación de sus propios funcionarios y la transformación del sistema judicial, y con ello lograda la supremacía de la Corona de Castilla y el control de las instituciones seglares o no eclesiásticas, la Iglesia conservaba un poder tan omnímodo, que como cuantifica Elliot[317], estaba integrada por siete arzobispos y cuarenta obispados, siendo inmensas las riquezas y privilegios, y ello añadido a los prelados belicosos, pero nunca lograron los reyes un control absoluto sobre aquella.

Es de señalar, durante este reinado, una relativa recuperación de las Comunidades judías. Se detecta una estabilidad y protección regia hacia los judíos que está reflejada en numerosa documentación. Las Comunidades hebreas iban recuperándose durante este reinado, en que, desde su inicio, aparecen dando a aquellas un marcado proteccionismo, no dejándose arrastrar los monarcas por el antijudaísmo que lo envolvía todo. No existió, ninguna rotura o quiebra con los judíos. Estos siguen desarrollando sus actividades peculiares, tanto en el campo económico como en el área profesional, e interviniendo en ocasiones en la vida ciudadana, pese al alto grado de antijudaísmo en boga, y saliendo los propios monarcas en defensa a ultranza de las Comunidades hebraicas.

Para algunos historiadores, este proteccionismo hacia el pueblo judío, se ha estimado como una parte de la política general en el restablecimiento de la vida económica y de restauración del orden interno, considerándose la política regia en este sentido, de "coherente y tradicional".

Según M. Kriegel[318], la política real se seguía dentro de coordenadas definidas: No se cuestionaba la presencia judía en la vida social; las personas y bienes, y el grado de autonomía de que gozaban sus Comunidades, era patente, y a ello se unía, la ocupación de cargos por judíos dentro de la administración por su orientación mercantilista.

Los reyes mantienen, singular protección respecto a las Comunidades judías, y respaldan los Estatutos de aquellas, la vigencia de los "takkanoth", de Valladolid de 1432, y en el terreno judicial, gozan de propia y específica autonomía, pese a

que, a veces, se destaca o fluye en la política real una especial intransigencia en las cuestiones usurarias judaicas. En este aspecto, creemos que la intransigencia, obedecía a preservar y proteger al campesinado, aunque no estuviera ausente el sentir religioso de los monarcas sobre las cuestiones usurarias o financiero–crediticias, y las únicas restricciones a las Comunidades judías se producen en las Cortes de Madrigal y en las de Toledo, muy en contra del sentir de los Reyes.

Hemos de tener en cuenta que la legislación oficial relativa a los judíos, heredada por los Reyes Católicos, era retroactiva, obligada, en parte, por las Cortes a los monarcas antecesores, por lo que trataron de establecer normativas que operasen en su favor, tanto en cuanto se trataba de una "nación de acogida", pero en opinión de Martín Walker[319], sin llegar a plantearse en su posible futura integración real y total en el conjunto de la sociedad española.

El potencial judío era considerable, pese a las disminuciones habidas por las catástrofes, conversiones y huidas motivadas por las persecuciones y el horror, en que vivían en las 200 aljamas.

En otro orden de acontecimientos, los Reyes Católicos consiguieron acabar con atropellos sangrientos contra judíos y conversos, tales como los que habían tenido lugar en anteriores reinados, aunque, como indica Joseph Pérez[320], no pudieron impedir vejaciones y discriminaciones, ni que siguiera vigente el rechazo contra conversos y judíos. En este aspecto, las manifestaciones violentas de furia popular que se dieron, abundosas en los siglos XIV y XV, contra las Comunidades judías, fueron escasas y muy localizadas, aunque prosiguiera el rechazo hacia el pueblo hebreo por parte del área cristiana, casi siempre, con pretexto por la presencia de hebreos en puestos claves de la política financiera, y de recaudación de impuestos, y en el predominio comercial y prestamista de que aquellos gozaban.

Para Valdeón Baruque[321], la motivación del cese o amortiguación de la violencia antijudía, obedecía a que se había producido un desplazamiento de las actitudes antisemitas "hacia otro centro de atención, el que suministraba la presencia, entre los cristianos, de un grupo masivo de conversos". Y el hecho es cierto, aunque, comenta también, que el decrecimiento de la hostilidad por parte de los cristianos hacia los judíos, se debía a la "debilidad creciente de la comunidad hebraica". Para el mismo, y nos sumamos a su criterio, la clave de la cuestión judía, se había resuelto en 1391. Este era el panorama que en general se vivía cuando los Reyes Católicos iniciaron su reinado, y se prolongó durante el mismo.

Tampoco debe desecharse que, al subir al Trono los nuevos monarcas, tuvieron que ser conscientes de la secular protección que los judíos de Castilla habían tenido, durante los reinados precedentes y especial desde Juan II, y en gran parte se comportaron como seguidores de dicha protección regia, que se remontaba a Alfonso XI.

Debe tenerse también en cuenta, que los Reyes Católicos heredan una situación harto problemática, añadida por las crisis económicas y la inestabilidad política de los siglos XIV y del último tercio del XV en que inician su gobierno, y a las que se sumarán las luchas dinásticas, banderías nobiliarias y conflictos sociales, por lo que el cuadro para el gobierno de los Reinos era en extremo complicado y la cautela en las decisiones debía ser el norte de su actuación.

Habían llegado al Reino, que se encontraba dividido y encrespado por las luchas civiles que antecedieron al reinado. Por si fuera poco, con unos súbditos predispuestos al antijudaísmo, cuya predisposición venía de siglos. Este latente antijudaísmo que también se respirará, y muy profundo, en el reinado de Isabel y Fernando, no había nacido desde entonces. Los siglos antecedentes, habían generado una persistente política antijudía, que fue "creciendo en galopante carrera", y de la que no se librarían tampoco los nuevos súbditos de la monarquía isabelina. El odio a los judíos, es triste y doloroso reconocerlo, estaba estrechamente vinculado a una tradición, a un racionalismo de hecho como punto de partida. Joaquín Yarza Luaces[322], comenta que entre las señales de tensión que heredaron los Reyes Católicos, no es menos acusado el conflicto que protagonizaban los judíos, conversos, criptojudíos y cristianos viejos, enfrentados, más o menos abiertamente, en especial en Castilla.

No encontraron el Reino, exento de problemas, y entre éstos estaba el más espinoso y difícil: el problema judío, que heredaron de sus antecesores, y por ello es admirable que, durante su reinado se dispensasen sin tregua, medidas de protección regia, en beneficio y defensa del pueblo judío.

A este tenor, reconoce Tarsicio de Azcona[323], que la llegada al trono "fue un difícil manipulado entre la terrosa arcilla y el blanco alabastro", y que se decidieron a la transformación de la sociedad de sus Reinos, integrada por estamentos tan dispares como el mundo rural, las ciudades, la aristocracia, el clero alto y bajo, diocesano y regular, y, como complemento, los cristianos viejos, los conversos, y los judíos. "Con tan variado material –añade Azcona– se propuso la reina conseguir una familia social distinta, fundamentada también en el avance de la economía, a fin de conseguir que cada estamento gozase de una hacienda saneada", aunque reconoce que la reina Isabel "encarnó más a fondo la política religiosa, no sólo en la reforma, sino en la Inquisición y en la confesionalidad católica"[324].

¿Fue más inhumana la postura adoptada por los Reyes Católicos que la de sus antecesores? Las discrepancias en este aspecto, están a la orden del día. Para Jesús Álvarez[325], la segunda Edad Media es menos humana en la persecución antijudía, y alude que con este período se "inaugura el ghetto, la Inquisición y el exilio".

Sin embargo, se evidencia –al menos hasta la instauración de la Inquisición y años subsiguientes– en algunas cartas reales, una humanidad y protección sin

límites al judaísmo peninsular. Nos referimos a la anulación en 1475 de la Ordenanza del Concejo de Bilbao que prohibía a los hebreos, entrar en la Villa. Otra Carta es la enviada por la reina Isabel al concejo de Trujillo en 1477, haciendo declaración de que: "Todos los judíos de mis reinos son míos y están bajo mi protección y amparo y a mi pertenecen de los defender y amparar y mantener en justicia". Era una declaración, expresa y tajante de la defensa y amparo a ultranza de las Comunidades judías. Y éste "defendimiento" y amparo regios, se acusarán incesantemente en cartas posteriores, incluso casi en los días antecedentes a la expulsión.

La actitud de los reyes en el problema judío, era una constante lucha del poder real, frente a una presión popular que, lejos de amainar, se incrementaba y embarraba por momentos, pero que no intimidaba ni arredraba a los monarcas.

Refiere Luis Suárez[326] que, aprovechando los disturbios que se dieron durante el reinado de Enrique IV, momento muy conflictivo sobre todo en el País Vasco, el Concejo bilbaíno –que carecía de potestad para prohibir los desplazamientos– dictó una Ordenanza por la que se impedía a los judíos la pernoctación en la Villa de Bilbao, comentando que "la anulación de esta malintencionada disposición fue una de las primeras decisiones que tomaron los Reyes Católicos el 12 de marzo de 1475". Ya aludíamos anteriormente a la misma.

No sería la última disposición regia que sobre los judíos se tomara para el País Vasco, como en el caso de la expulsión de los judíos de Balmaseda, años antes de producirse el Edicto de 1492. Por ello, comenta el mismo historiador, que el caso de la Villa de Bilbao era significativo, ya que "mediante una empeñada política, sostenida a lo largo de muchos años, el Señorío de Vizcaya había conseguido mantener alejados a los judíos, impidiendo su establecimiento"[327]. Y sigue asegurando que, los regidores, en esta ocasión, no se amilanaron y recurrieron a otro subterfugio, alegando que no existían casas judías en la Villa y que las prescripciones canónicas prohibían la cohabitación de judíos con cristianos, de modo que, para que los hebreos pudiesen pernoctar, era preciso habilitar mesones, pero éstos jamás se establecieron.

Contrasta este comportamiento discriminatorio local contra los judíos, observado no solamente en Bilbao sino también en Balmaseda, con el reconocido proteccionismo –quizá el mayor de toda la Península– que gozaron en todo tiempo en Navarra, no sujeta después al Edicto de expulsión y que dio lugar a la acogida de numerosos hebreos que optaron por el exilio.

## 1. Las Cortes de Madrigal y las medidas antijudías

Pero prosiguió implacable la insostenible hostilidad a todo lo que representase judaísmo. Se refleja en la legislación de las Cortes de Madrigal de 1476, celebradas en el palacio de Juan II. Ello no constituía novedad en la historia de las Cortes castellanas, inclinadas, desde siempre, al más proclive antijudaísmo, y dispuestas a tomar de continuo en consideración las propuestas de sus procuradores. No tenemos más que examinar los Cuadernos de Cortes desde Alfonso X hasta los Reyes Católicos.

En las Cortes de Madrigal de 1438 y en las de 1476, la mayoría de las peticiones habían sido ya demandadas en otras. En este caso, de Madrigal, como en otras ocasiones anteriores, la política real tuvo que plegarse inexorablemente a los imperativos de las tensiones sociales. Lo que las Cortes de Madrigal aprobaron no lo fue, como se ha dicho[328], por iniciativa de los monarcas, sino de los municipios. El catálogo de prohibiciones era extenso: Prohibición a judíos del uso de determinados vestidos, de grana o seda y llevar oro y plata en las espaldas o arreos de los caballos; obligación de llevar una "roela bermeja"; prohibición a judíos que juzgasen en causas criminales con jueces propios, aunque permitiéndoles en pleitos civiles y con la posibilidad de mantener apelaciones ante tribunales cristianos; autorizar a los judíos para concertar contratos de préstamo, siempre que no existiese fraude, y obligatoriedad de probar su validez, mediante testigos o juramento; revocación del privilegio concedido a los hebreos de no ser prendidos por deudas; prohibición a las mujeres judías de utilizar determinados vestidos y otras.

En definitiva, en las Cortes de Madrigal, en las que se trató de encarrilar la gobernación de los reinos castellanos, volvieron a plantearse idénticos problemas, ya endémicos en otras Cortes, respecto a las Comunidades hebreas. Todas las propuestas produjeron estupor en los judíos, sobre todo la que disponía la reglamentación de los préstamos, con el ánimo de erradicar los usurarios, y la de la limitación a los judíos en su jurisdicción criminal.

Respecto a las limitaciones de los préstamos usurarios, significa Azcona[329] que los reyes se encontraron en una situación comprometida, ya que los cristianos, para pagar los servicios extraordinarios a la Corona, tenían necesariamente que acudir al préstamo judío, so pena de liberar los reyes impuestos a sus súbditos. La

reina –refiere– se opuso a los campesinos de Tierra de Campos que querían anular los contratos concertados con los judíos, y atendió a las demandas de éstos porque eran justas. Se da el hecho probado –prosigue Azcona–[330] de que no todo era trigo limpio en las prestaciones judiegas. Por eso, se adelantarían a proponer a los reyes una solución del conflicto: las aljamas pasarían a la Corona 4.000 castellanos de oro, equivalentes a 1.900.000 maravedíes, y, en contraprestación, los reyes darían por libres a los judíos, por cualquier reclamación en materia de usura, propuesta que sería aceptada en 1485 en que, los reyes disponían que se suspendiesen las pesquisas en dicho campo. "El problema –concluye– quedaba zanjado, al menos por parte judía. Más la impopularidad a causa de la usura, crecía".

En cuanto a la regulación de los préstamos acordada en Madrigal, era en parte repetición de otras anteriores, y en el fondo dejaba abierta, pese a las restricciones, la vía para el comercio y las transacciones mercantiles, situando los créditos en la tasa vigente en las ferias de Medina del Campo. El tratamiento del problema usurario era de por sí espinoso. La usura se daba de hecho en todo el ámbito peninsular y era practicada a plena luz del día, por un importante número de hebreos, si bien, en la práctica, no había de centrarse solo sobre los judíos. Era "un mal imposible de desarraigar habida cuenta de las tremendas insuficiencias de la época". Los deudores se empeñaban en conseguir –comenta María Antonia Bel Bravo–[331] mediante acusaciones, una amnistía general que hubiera impedido el pago de las deudas. A esto –añade– no podían acceder los reyes porque hubiera supuesto la ruina de la Comunidad hebrea, con la consecuencia de que su poder impositivo experimentaría pérdidas. A ello añadiríamos, que se hubiese producido un colapso en la vida económica y comercial. Por ello –volvemos a los comentarios de Bel Bravo–[332] Fernando e Isabel inspiraron una política que tendió a frenar los odios y no a incrementarles siempre en términos medidos: sin establecer la debida claridad. La sociedad cristiana no fue estimulada en su odio hacia los judíos, pero tampoco se adoptaron medidas para impedirlo.

Era muy acusada la ambigüedad de las disposiciones de las Cortes de Madrigal en el tema usurario, hasta el punto de que se hacía imposible demostrar si había existido o no usura en los préstamos. La acusación no precisaba de pruebas, en tanto los acusados hebreos, según los dictados de las Cortes, eran los que tenían que preocuparse en buscar testigos de distinto credo, descubriendo en ocasiones el Consejo que, las denuncias eran falsas, y que en el fondo se trataba de defraudar a los judíos, acusándoles de usureros.

Menciona Bel Bravo[333], una frase –de la que no cita procedencia–, pero que está en consonancia con el préstamo judío: "Establecer primero fuertes limitaciones en el ejercicio profesional, empujando a los judíos hacia negocios de tráfico del dinero y acusarlos luego de practicar usura, era uno de los signos de la malevolen-

cia a la que se inclinaba la sociedad del siglo XV". Es cierta y atinada esta cita para aquellos cristianos que, aparentemente pregonaban las máximas de justicia, humanidad y caridad, pero estaban tan apegados al dinero y a los negocios como los propios judíos prestamistas, y en el fondo pretendían aprovecharse de éstos.

Existió en España una escandalosa usura judaica en determinados momentos. Esto no se puede negar, pero el fenómeno no fue exclusivo de España y se dio sin excepción en toda Europa, donde el préstamo estuvo en manos judías. Sin embargo, muchas revueltas cristianas antijudaicas que se iniciaron enarbolando falsariamente la Cruz, encubrían falazmente otros torpes propósitos. Eran en realidad, aspiraciones de morosos negociantes cristianos que torticeramente querían eludirse, del pago de los préstamos judaicos. Muchos asaltos habidos en las aljamas, no fueron precisamente a destruir los textos de la Torá, ni los propios de la devoción hebrea. Fueron, llana, y simplemente, a arrebatar por la fuerza a los judíos las letras y pagarés que los asaltantes cristianos habían aceptado a aquellos por los préstamos y con ello liberarse de los pagos.

Y volvemos a las consecuencias inmediatas que suscitaron las Leyes de Madrigal en cuanto a la usura, y lo hacemos concretamente de lo acontecido en la ciudad de Ávila que relatamos en nuestra obra[334]. En Ávila, la aplicación de las Leyes de Madrigal originó serios conflictos. Los judíos rehusaron prestar dinero mientras no se clarificasen las normas sobre las actividades de los prestamistas. Las cabezas rectoras de la aljama, prohibieron a sus miembros prestar dinero. La radical negativa era perjudicial en momentos en que se precisaba efectivo para la guerra. En tan apurado trance, el municipio de Ávila, ordenó a los judíos que efectuasen préstamos bajo la promesa de que el Concejo solicitaría la autorización real que fuese precisa. Efectuados los préstamos, los deudores se negaron a su devolución. Juan del Campo, corregidor de la ciudad, dictó resoluciones que no fueron obedecidas. El Concejo hizo denodados esfuerzos para tratar de llegar a una solución equitativa, disponiéndose que se abonasen las deudas derivadas de empréstitos formales, pero no las que fueran objeto de sentencia o de directa contratación. Y los judíos, naturalmente, causaron protesta. De aquel modo, alegaban, los cristianos se negarían a pagar, no reconociendo que ninguna deuda procediese de tales empréstitos; bajo su punto de vista el interés exigido, un 30 por ciento anual, era el mismo que los mercaderes cobraban y que se consideraba aceptable. Las partes enviaron sus procuradores al Consejo, denunciando los de Ávila que las usuras alcanzaban cotas abusivas, y se oponían a reconocer ni tan siquiera el 30 por ciento. Mercaderías y préstamos eran en su opinión cosas distintas.

El Consejo se mantuvo en su decisión primera, insatisfactoria a ambas partes, pero más justa de la que una u otra parte proponían. Sin duda, sobre esta base, existió un acuerdo entre aljama y municipio y acaso también, la directa interven-

ción de los reyes, ya que entre la Sentencia del Consejo Real –15 de dic. de 1477– y la ejecutoria extendida a nombre de Isabel el 18 de septiembre de 1479, transcurren casi dos años[335]. El mismo día, la reina encomendaba al corregidor de Ávila, que tratase de buscar una fórmula de concordia para las deudas contraídas entre los años 1473 y 1474 porque "si en esto se oviese de guardar el rigor del derecho", los judíos "quedarían perdidos y sería causa que ellos se fuesen de la dicha ciudad"[336].

No obstante, la percepción de las deudas, daría origen a conflictos, quejándose los judíos de los ejecutores Pedro y Gonzalo Dávila. A petición de los judíos, los reyes nombraron otros entregadores[337] pero los vecinos protestaron abiertamente, alegando que las quejas obedecían al deseo de buscar favorecedores de sus usuras[338].

Hemos reflejado este conflicto local judeo–cristiano, con respecto a la aplicación de las Leyes de Madrigal, para dar testimonio de que los judíos abulenses, aún tenían arrestos y coraje para oponerse a lo que estimaban injustas medidas, y como el Consejo, ante la negativa hebrea a otorgar toda clase de préstamos, tuvo que ceder y buscar los medios para no aplicar las Leyes de Madrigal.

En definitiva, fueron los acuerdos en Cortes de Madrigal, en cuanto al tratamiento de la usura judía, y de los que fueron firmes e irreductibles postulantes los representantes de las ciudades del Reino, unas medidas que, como tantas otras, no se cumplieron, porque en la práctica, se hubiera colapsado la economía.

Haim Beinart[339], establece como "posibilidad" –nosotros no creemos que fuera así– que ya por esas fechas se diesen las primeras instrucciones a los agentes de Isabel y Fernando en la Corte papal, para obtener el apoyo de Sixto IV a la creación de una Inquisición nacional. El historiador judío, sin base alguna, adelanta los acontecimientos. No obstante Luis Suárez[340], insiste en la importancia de las conversaciones entre los reyes y el nuncio apostólico Nicolao Franco en 1477. El nuncio –comenta– "denunció como peligro grave para la cristiandad, la existencia en la Península de reservas significativas de musulmanes y judíos". ¿Influirían más tarde, en 1492, el eco de estas conversaciones? ¿Supusieron para los monarcas un apoyo, apoyo papal, para tomar después tan desacertadas medidas? Todo es una incógnita, aunque estaba cercana la implantación de la Inquisición de nuevo cuño, que iría dirigida, única y exclusivamente, contra conversos, que éste si que era un auténtico y espinoso problema en los reinos peninsulares.

Es en el siglo XV, cuando ya se hablaba de la "nación" de los conversos, frente a los cristianos viejos, aludiendo a su descendencia étnica.

## 2. La presión antihebraica en las Cortes de Toledo de 1480

Las restricciones que se acordaron en las Cortes de Toledo de 1480, las últimas grandes Cortes de la Edad Media, fueron también a iniciativa de los procuradores de las ciudades, siendo presionados los reyes a la adopción de medidas antihebraicas.

En estas Cortes, la persistente y endémica presión antijudía, alcanzó cotas insospechadas, y ante la petición de los procuradores, se dispuso que moros y judíos se alojasen en zonas determinadas, con separación respecto a los cristianos[341].

En algunos lugares se cumplió a rajatabla la disposición de encerramientos. Concretamente en Olmedo, llegó a ordenarse, por las autoridades locales, cerrar la puerta que daba a la plaza mayor, medida anulada por los Reyes Católicos.

La medida adoptada por las Cortes, provocaba una auténtica segregación espacial respecto al aislamiento hebreo. Lo que se acordó en las Cortes de Toledo, no era ni más ni menos que el reagrupamiento de las juderías castellanas en el plazo de dos años, estableciéndose un barrio determinado en cada ciudad, villa o pueblo, y que el mismo se cercase con objeto de impedir la comunicación cristiano–judía. No era una medida nueva, porque ya se había acordado, pero no cumplido, en las Cortes de Valladolid de 1411 y en Cortes posteriores. La presión social contra los judíos, por parte de la mayoría cristiana era muy grande.

Se disponía, que los judíos viviesen apartados, "...dándoles juderías e logares apartados en que viviesen en su pecado...", alusivo claramente a la tacha como pueblo "deicida".

Señala Azcona[342], que la documentación paralela y sucesiva de los reyes es mucho más concreta e insiste en una motivación específica religiosa: evitar "la confusión y daño de nuestra santa fe". "Lo que no quita –dice– para que se pueda pensar también en una razón de Estado. La segregación –añade– convenía a la elaboración del Estado nuevo, absorbente y soberano". No estamos de acuerdo con esta apreciación última. La reina tenía tan metida dentro de sí la defensa de la fe, el sentido religioso de la vida cristiana, la sacralización de la sociedad en que vivía, que se sentía como dirigida por designación Divina, para emprender y acometer empresas irrenunciables, de alto sentido religioso.

En opinión de Netanyahu[343], fue en el año 1480, en que las Cortes de Toledo se pusieron al lado de los reyes para minar los poderes de la aristocracia feudal, cuando la monarquía española se lanzó "en un decidido e imparable rumbo antijudío. En aquel año se dieron los primeros pasos para la segregación de los judíos y su eliminación de la vida española...". Estamos disconformes en las apreciaciones del historiador judío, y estimamos que, si bien las Cortes de Toledo de 1480, significaron un serio ataque frontal contra el judaísmo castellano, los reyes no fueron los promotores de lo dispuesto en las Cortes, y no tuvieron otro remedio que aceptar las medidas acordadas ante la presión de los procuradores.

Esta decisión de Cortes, se aplicó con extrema dureza en algunas juderías, excediéndose a veces los corregidores en su aplicación abusiva, lo que dio lugar a que los reyes cortasen los abusos que se producían para proteger a los judíos. Es lo que hace afirmar a Baer[344] que, con dicha ley se daba cumplimiento a un importante renglón en los planes de los "cristianos extremistas de siempre".

Sin embargo, hay que aceptar que esta vez, la segregación no fue papel mojado, porque tuvo su aplicación rigurosa desde 1481, y hasta el propio Papa se sumó a la medida. Sixto IV avalaba, por Bula de 31 de mayo de 1484, la segregación, respaldando las disposiciones de las Cortes, por la que se prohibía que los cristianos vivan mezclados con moros y judíos, que vistan a la usanza de ellos, que los cristianos les sirvan como criados y que cristianas hagan de amas de leche para judíos, anulando cualquier privilegio contrario[345]. La Bula, transcrita parcialmente en nota, era claramente discriminatoria y retorcida, para las Comunidades judías, y exagerada en cuanto al supuesto proselitismo de judíos hacia cristianos, que prácticamente no existió nunca, a no ser de judíos con los conversos o nuevos cristianos.

Es curioso, pero casi todo el contenido de esta Bula, se encuentra sorpresivamente calcado en las prescripciones del Sínodo de Ávila de 1481, es decir, tres años antes, convocado por el obispo Alonso de Fonseca, Sínodo en el que, de forma imperativa, se establece una escandalosa y abusiva discriminación entre cristianos en su vida de relación con moros y judíos.

## 3. El problema converso, el gran problema de los reinos peninsulares

Estamos de acuerdo con la tesis de Valdeón[346], al considerar que la cuestión judía estaba pasando, en el transcurso del siglo XV, a un segundo plano y, que por el contrario, a medida que avanzaba el siglo, iba cobrando un mayor protagonismo, el problema converso que se agrandaba por momentos al comprobar con recelo los cristianos viejos "la llegada masiva a sus filas de tantos antiguos judíos", y sobre todo, que las conversiones efectuadas tras los sucesos sangrientos, las predicaciones de Vicente Ferrer, después las Disputas, y de tantos esfuerzos del cristianismo por las conversiones, eran ficticias, al menos en gran número, y que los nuevos cristianos seguían judaizando. "Esto –aclara Valdeón– podía ser cierto, pero no menos real era la acusación de judaizar que se lanzaba sobre muchos conversos simplemente, porque mantenían vivos usos y costumbres de la vida cotidiana propios del sector del que procedían, pero que en verdad, nada tenían que ver con la esfera de lo específicamente religioso, y que el perfil de los cristianos nuevos, por supuesto, era de una gran variedad".

Se opera desde la iniciación del siglo XV, una escalada de los conversos en el orden social, un aupamiento dentro de la sociedad cristiana. Los conversos ocupan escalones sociales preeminentes que no hubieran podido lograr sin haber sido bautizados. La precipitación en esta carrera ascensional, con la protección de los monarcas y a veces de la alta pirámide de la propia Iglesia, los colocará en el punto de mira constante de la sòciedad cristiana, un tanto recelosa de su inesperado encumbramiento, sin que ello supusiese que los cristianos viejos respaldasen a las familias conversas en su meteórica ascensión a las altas esferas sociales, ni las alianzas matrimoniales con la nobleza –que las hubo–, ni la ocupación de cargos municipales y centrales de los Reinos. La hostilidad hacia estos nuevos cristianos fue "creciendo" durante el siglo XV. Por ello, y hasta cierto punto, el problema de la Comunidad judía preocupaba, entonces mucho menos a la sociedad castellana de la década de los años setenta del siglo XV –y habría que ampliar esta despreocupación también al resto de los Reinos peninsulares–, que el de los conversos[347].

En aquellas agobiadoras circunstancias religiosas y sociales, llegaron a un punto crítico las tendencias que exigían la limitación de los conversos. Este estado

de cosas ya se producía antes de que Isabel ocupara el Trono, pues la hostilidad y las situaciones polémicas en torno a ella observada contra los judeoconversos y sus descendientes, venían produciéndose desde mediados de siglo. La nueva Inquisición que iniciaría su andadura en 1481, venía precedida de un hostigamiento hacia el converso, que se incrementará, durante este reinado, y que contribuyó al desarraigo del criptojudaísmo y a la mayor marginación social de los conversos y el enriquecimiento de las imágenes sociales contrarias a ellos[348].

En tanto los conversos proseguían en su marcha ascensional durante la segunda mitad del siglo XV, el judaísmo iba desgastándose, con excepción de algunos momentos de quietud y florecimiento, y los judíos, en frase de Joseph Pérez[349], "pasan a segundo plano", ya que son los cerca de doscientos mil conversos calculados que habían pasado al cristianismo entre 1391–1415, los que vuelven a auparse y aspirar al triunfo social y económico, bajo el escudo de la conversión, aunque en la realidad, en su mayor parte, eran auténticos e irredimibles criptojudíos.

No solamente eran las tensiones entre conversos y cristianos viejos. Existía otro conflicto de gran calado entre conversos y judíos. Teófanes Egido[350], mantiene la tesis, a nuestro juicio válida, cuando analiza las relaciones judeoconversas. Para Egido, en el siglo XIV y hasta la actuación de la nueva Inquisición que va a establecerse, el converso fue más rechazado por sus hermanos de sangre, sus "congéneres originarios", que por los cristianos, "proselitistas a fin de cuentas". Aunque ello no fuera obstáculo para que, al mismo tiempo se fuese gestando y, evolucionando en vía ascensional, un rechazo sistemático del cristiano viejo al cristiano nuevo, que se convertirá en el drama del siglo XV, y que forzará al montaje de la Inquisición, a fin de erradicar un drama endémico que se consideraba insoluble.

Y las razones eran varias. No era solo para el cristiano viejo, el cristiano de nuevo cuño, un intruso en el campo religioso, sino que al propio tiempo era un competidor en el campo socioeconómico, sobre el que había de montar la guardia y utilizar todas las precauciones en su alocada carrera ascensional. Nosotros creemos que eran más fuertes las motivaciones socioeconómicas que las puramente religiosas, aunque los cristianos operasen amparados en el escudo de la religiosidad.

Las "motivaciones socioeconómicas", –como las denomina Valdeón–[351] se convirtieron en el pretexto del cristiano nuevo para defender su "status" respecto al converso, al que se tenía como un intruso dentro del círculo socioeconómico considerándose a los nuevocristianos –fuesen o no de convicción o criptojudíos– como auténticos depredadores y opresores de los cristianos viejos. Sobre ello, comenta [352], –amparado en los datos que aporta–, que los grupos conversos podían considerarse como "grupos situados en los estratos medios de las sociedades urbanas", y que en el reparto de la riqueza, los conversos se hallaban mejor situados que los cristianos viejos. Y alude a como los cristianos nuevos protagonizaron carreras ful-

gurantes, no solo en la administración regia, sino en la propia Iglesia, y cita los casos ya archiconocidos de Diego Arias Dávila, contador de Enrique IV, el de Pablo de Santa María, obispo de Burgos, a los que habían de añadirse tantos y tantos otros. Y no se escapaban de la ascensión itra abundosa nómina de conversos: cronistas regios, arrendadores o recaudadores de rentas reales, y hasta los médicos judíos, protegidos siempre por los reyes.

Antonio Domínguez Ortiz, considera que en el latente conflicto entre cristianos viejos y conversos, se daban entre sí dos guerras, una guerra social o de clases y otra de religión[353].

La irrupción y toma de destacadas posiciones en el engranaje social por parte de los conversos, fue causa de más enfrentamientos con los cristianos dentro del campo de las oligarquías urbanas que en el campesinado. Irrumpían los conversos dentro de las ciudades, copando e intentando hacerse con el control del arrendamiento de impuestos, de las tareas recaudatorias de toda clase, en suma, y también su ascensión en la conquista del gobierno municipal. Ello, hace considerar a Valdeón[354], que las motivaciones socioeconómicas no hubiesen sido, por sí sólo, el origen del enfrentamiento entre cristianos nuevos y viejos, y que la que denomina "guerra de religión", vino a constituir un concurso en el viejo y latente conflicto.

Nosotros creemos que, sin las que denomina el historiador citado "guerras de religión", la conflictividad cristianoviejos–conversos, hubiese tomado los mismos derroteros, y la misma intensidad. El motivo principal, el único, del enfrentamiento de aquellos bloques de poder, eran –sin duda alguna– las actividades socioeconómicas. La religión era simplemente un simple pretexto en la lucha, el señuelo, el estandarte esgrimido por muchos cristianos en su intento de desbancar a los conversos y su eliminación de las áreas de poder socioeconómico. Ha sido y es, en cierto modo, por desgracia, el mismo actuar de algunos sectores del cristianismo hispano, poner siempre como bandera el pretexto religioso en su afán de auparse y conseguir parcelas de poder o bienes terrenales para con ello lograr sus anheladas aspiraciones de encumbramiento.

Domínguez Ortiz apunta que, en la pugna entre cristianos nuevos y cristianos viejos, había que ver dos conflictos entremezclados: una auténtica guerra de religión, y la otra social o de clases. Y es que, en realidad, ya en su nueva vida como cristianos, se esforzaron, después de tanta persecución de siglos –sin hacer frente al enemigo– aprovecharse de su nueva situación, nacida de la presión constante del cristiano para que se cristianizasen, y superar las aspiraciones que no pudieron conseguir siendo judíos. Irrumpieron ya, sin trabas, en la sociedad, no solamente para volver a ocupar, –ya sin discriminación–, puestos claves, que antes habían logrado como judíos, sino en conseguir aún más aspiraciones en el terreno socioeconómi-

co e incluso en esferas de poder político que antes, por su condición judaica, les habían sido vedadas, o cuando las ejercieron, lo hicieron bajo la inhumana y despiadada presión del ojo escrutador, ojo alerta cristiano. Fue en realidad un desquite o venganza del hebreo, ahora cristiano sobre el implacable cristiano viejo.

Y no se contentaron con esto los cristiano nuevos, convertidos a la nueva fe al menos de derecho, a ocupar cargos, ejercer funciones recaudatorias de alto nivel o profesiones como la medicina, ya sin cortapisas ni presiones, o a seguir en la rutina de sus remuneradores oficios de financieros y prestamistas, sino que aspiraron, a incrustarse de pleno derecho en la sociedad medieval y sus estamentos, e incluso a mezclarse por conveniencia con hijos e hijas de cristianos viejos. Ellos aportaron los caudales y haciendas, y los cristianos viejos que los admitían en su seno familiar, les conferían un "status" que parecía perdurable. Dice Bernáldez –el Cura de los Palacios– que trataban por todos los medios dejar atrás, en las tinieblas su tenebroso pasado y el de sus ascendientes. Y habla el cronista de su "impinación", pero ésta ascensión, volvería a encrespar al pueblo que relativamente se había librado, solo en parte, del auténtico judío, pero ahora tenían que padecer y soportar a los conversos que, en la mayoría de los casos no eran tal, sino criptojudíos.

Por ello el siglo XV, y más intensamente, desde la segunda mitad, será el escenario de una encrespada lucha entre cristianos nuevos y cristianos viejos, lucha intermitente de la que tratará de impedirla –y lo será en balde– la futura Inquisición, no sólo contra el judío sino contra el odiado falso–converso o criptojudío tan abundoso en la sociedad del quinientos. El bautismo había dado el espaldarazo a muchos miles de hebreos, que entraron por la puerta grande en la sociedad medieval, pero el trasiego hacia el cristianismo, había sido tan fulminante, que se predecía habían de tomarse medidas para limpiar y sanear la sociedad de falsos cristianos.

Era a su vez aciaga y difícil la vida para los conversos durante el siglo XV. A ello alude Elliot[355]. Refiere a que, si bien su riqueza les dio acceso en el círculo de la Corte y de la aristocracia, precisamente su poder, resortes e influencia tendieron a engendrar resentimientos y suspicacias, pues el auge de una clase de ricos, basados en el "status hereditario" y en la posesión de bienes inmuebles, crearía un "antisemitismo a flor de piel".

Monsalvo[356] considera, y el hecho es cierto, que a partir de la tercera década del siglo se abre un nuevo ciclo antisemita y apunta como fecha simbólica la de 1449, inicio de una etapa definida por este historiador como de "una mayor dureza" para judíos y conversos. En su opinión, no solo marcan una diferencia cualitativa en el desarrollo de la tendencia antijudía, en las revueltas de la segunda mitad del siglo, respecto a las de la primera mitad, y entiende que en aquella se produjo una radicalización del conflicto. Y para avalar su tesis, cita como hechos incontro-

vertibles, la pérdida de la protección que durante tres décadas habían poseído los hebreos y el deterioro de una situación económica que en ese período no alcanzó las cotas necesarias para el estallido de los conflictos sociales en la segunda mitad del siglo. Tesis opuesta a la de Suárez que, contempla el mundo judío castellano en los años 1432–1482, como una sociedad en la que la comunidad israelita de Castilla, la única importante en la Península Ibérica, logró un apreciable grado de estabilidad, que permitió una creciente prosperidad[357].

Entendemos que opiniones tan diferenciadas, deben ser reconsideradas en su justo límite. Admitimos las mismas, aunque con paliativos, sin negar la presión que sobre sí tenían las Comunidades judías por parte del pueblo, en la etapa 1432–1482. Sin embargo, en el período de los Reyes Católicos, gozaron de una generosa protección regia que se refleja en todos los documentos de la época, en los que los reyes acuden siempre solícitos y con premura a la defensa y amparo de ellas y de sus miembros. Otra cosa es que la legislación de las Cortes tienda a restringir, en algunos aspectos, a las Comunidades judías. Por otra parte, durante el reinado de los Reyes Católicos, no se producen revueltas antihebraicas. Todo ello propició una corriente ascensional y el grado de estabilidad que refiere Suárez, sin que ello presupusiese el cese de la persistente y enquistada hostilidad del pueblo hacia el judaísmo. Venía marcada desde siempre, por un movimiento pendular que no puede descartarse. Y es más, la falta o ausencia de conflictividad netamente judía, se cargará en la época de los Reyes Católicos sobre los conversos.

No debe olvidarse que, en el siglo XV "el fenómeno" converso, adopta posiciones de gran complejidad. El historiador Suárez define las diversas características o psicología del converso, comentando que entre ellos había los que rechazaban de buena fe el talmudismo como un error y se pasaron a las filas del cristianismo como auténticos fieles cristianos y que incluso llegaron a descollar en destacados puestos eclesiásticos. Y el segundo grupo, que veía imposible seguir viviendo en una sociedad que les daba el más absoluto rechazo, "nadando contra corriente" –define Suárez– y otros, finalmente, que aceptaron el bautismo por la opresión, aunque siguieron militando en el mesianismo. Es el caso de los criptojudíos, los más odiados por la sociedad cristiana.

Y aún caben diferenciaciones entre los judíos y los conversos. Los primeros, medrosos por los dramas de sangre que habían vivido, adoptaron una actitud de pasividad, tanto en los negocios comerciales y financieros como en la vida social, en tanto los cristianados, con la potencia que les daba su nuevo "status", alcanzaron cotas de poder civil y religioso hasta entonces inimaginables. Se produce durante el siglo XV –y más aún desde la segunda mitad– una invasión de los neófitos cristianos en todas las esferas sociales. Su postura ante la sociedad circundante se hizo difícil, aunque ello no les hizo vacilar en la conquista de parcelas de

poder y aprovecharse de las ventajas de su nueva postura religiosa, y aguantaron estoicamente, imperturbables, su nueva situación, no solamente frente a los cristianoviejos, sino también ante los que habían sido sus hermanos de religión mosaica.

Pero no hay que echar en saco roto, que éstos nuevos cristianos consiguieron este alzamiento, esta infiltración en todos los campos, gracias a su gran preparación y valía, a su inteligencia y a su tesón. Lo peor del caso es que muchos –solo algunos para ciertos historiadores– seguían observando secretamente su antiguo credo y costumbres, y no obstante se aprovechaban sin ningún escrúpulo, desvergonzadamente, de la nueva situación que la conversión les daba.

Durante el reinado de los Reyes Católicos, el problema de los conversos, en su relación social y religiosa, sufre un agravamiento. El propio cronista de los reyes, Hernando del Pulgar[358], reseñaba que, aún dentro del mismo hogar hebreo, se practicaban diversidad de creencias y el encumbramiento entre ellos era frecuente. Se daba por lo tanto, en muchos casos, el odiado criptojudaísmo, que se presentaba con carácter secreto e incluso exteriorizándose[359].

Era un siglo, sobre todo la segunda mitad, "repleto de incontrolados movimientos sociales" en donde la figura del judío–converso abunda en el entramado social. Sin embargo, la situación de encumbramiento se había producido con anterioridad al reinado de los Reyes Católicos, sobre todo en el reinado de Juan II, en que los conversos copan prácticamente las altas magistraturas de la monarquía e incluso de la propia Iglesia. Será por lo tanto un siglo, en que el fenómeno de los conversos estará incrustado en todos los órdenes de la vida, a tenor de la literatura documental y narrativa, sin olvidar, como refiere Azcona[360], "los tratados de los grandes teorizantes castellanos". Se señalan por los historiadores, referente a los sucesos de este tiempo, los sucesos de Córdoba de 1473, el año anterior a la subida al trono de Isabel de Castilla, contra los conversos que irradiaron al resto de las tierras de la Corona de Castilla.

Por ello, escribe Albiac, que las situaciones creadas en España por los conversos son de gran interés en la historia de las sociedades humanas. Y es que los conversos se hallaban sumidos –al igual que los no convertidos– en lo que se ha denominado por Caro Baroja en su justo término, "ciego ritualismo talmúdico"[361].

Se ha especulado mucho acerca de la tirantez cristiano–judía y conversa, tónica dominante en el siglo XV. Y es que, el clima hostil de los cristianos hacia los judíos, se acusaba también hacia los nuevos cristianos. Entiende Monsalvo[362], que el clima hostil de los cristianos hacia los conversos, el odio afecta, por un "proceso de ósmosis", a los judíos, y que toda una marea de calumnias impregna las líneas de relación entre los términos del triángulo cristianoconverso–judío. El panorama en el siglo XV –prosigue– y obedece a un esquema genuino de "lucha ideológica". Y lo respalda en la actitud cristiana, acusando a los judíos de realizar profanacio-

nes y crímenes rituales, "embarcando a los conversos en el tren de las calumnias; acusaciones de judaizar...; judíos acusando a conversos de defección y traición religiosa; conversos haciendo gala de gran religiosidad, culpando a los judíos de todos los males...". Era un auténtico maremágnum de situaciones que enturbiaban y distorsionaban la vida social, económica y religiosa en los Reinos de Castilla y Aragón.

¿Cuáles fueron las causas del llamado "empinamiento" de los conversos? Aparte de algunas consideraciones ya apuntadas, para Domínguez Ortiz[363], el resultado del acecho y persecución sobre los judíos a todo lo largo del siglo XV, produjo "un trasvase acelerado de los judíos a la nueva clase social de los judeo–conversos. A medida que se empobrecían los primeros, aumentaba el número e influencia de los segundos. Unos ocupaban altos cargos eclesiásticos, otros desempeñaban puestos dirigentes en los municipios, se enriquecían en actividades mercantiles o practicaban las profesiones que les estaban vedadas a sus antiguos correligionarios. Muchos de ellos –agrega– seguían siendo ocultamente judíos, otros cayeron en la indiferencia religiosa y el escepticismo, y no pocos se hicieron cristianos sinceros e incluso fanáticos... Para la masa cristiana todos eran indeseables...".

Incluso esta obstrucción al converso, se detecta en disposiciones pontificias. En la Bula de 1 de agosto de 1475, promulgada por Sixto IV "Cum sicut no sine displicencia", se califica a los falsos conversos como "observantes de las costumbres hebreas" e "imitadores de los ritos de los judíos".

Pero en realidad, ¿cuál era el rasgo distintivo del converso? Contesta Francisco Márquez Villanueva[364], alegando que se trata de "un miembro de cierto reconocible grupo marginado en lo social, perseguido en lo religioso y extraordinariamente creador en lo relativo a la cultura y el pensamiento". Excelente definición del converso. A ello habría de añadirse, que otra característica que se daba en el converso, es que fue más rechazado por sus hermanos de sangre, que por los cristianos. Valdeón[365] los califica como "falsos cristianos por una parte, y usureros por otra", y que a partir de esos supuestos se comprende que la hostilidad tradicional endémica contra los judíos se volcara, en la Castilla del siglo XV, contra los cristianos nuevos. Y es más –añade– "la animadversión hacia los conversos se apoyaba también en el hecho de que los nuevos cristianos no tuvieran cerrada ninguna puerta, lo mismo para acceder a los puestos políticos en los concejos que, para entroncar con familias caballerescas".

Otro historiador, Gabriel Albiac[366], asegura que se vertían sobre los conversos, despectivos epítetos: "Marranos, fallidos, deficientes, inacabados, carentes", y añade, que "la estúpida cazurrería castellana, irá añadiendo nuevos dejes despectivos sobre la denominación: alusiones al animal de carne "trefe", sal gruesa a costa

del caballo de Mahoma. Todo el espacio escénico de la brutalidad infatuada del poder –agrega– se despliega en este acto, verbal primero, juego físico, con el que el campesino arroja a la cara del refinado cristiano nuevo su falta de completitud, su inevitable desfondamiento, su vacío de esencia perdurable...", aunque Albiac reconoce que, tratar de distinguir a finales del siglo XV, entre un converso y un judío puro, era una operación que resultaba bizantina[367].

Y respecto a los autores judíos, ¿qué opinión les han merecido los conversos? El historiador judío, Netanyahu, comenta en su obra "Los orígenes de la Inquisición", cómo en su infancia pensó siempre que los conversos eran judíos en secreto "héroes y mártires que la Inquisición persiguió, torturó y eliminó", y que habían puesto en peligro sus vidas con tal de seguir y mantener sus preceptos judíos. Sin embargo, el mismo Netanyahu, mantiene hoy la tesis del abandono progresivo por parte de los conversos de su religión judaica, y su incardinación paulatina al cristianismo, y hace una aguda observación, significando que, "los conversos de segunda generación fueron los más celosos cristianos".

Sin embargo, los criptojudíos eran en definitiva para los cristianos, no solamente falsos conversos, sino apóstatas. Ello daría lugar, durante el siglo, a ingentes problemas de adaptación, surgidos entre las dos comunidades, convirtiéndose el "status" de los judíos no conversos, en una situación calificada como más vulnerable y explosiva que lo había sido hasta entonces. Considera Abba Eban[368] que desde el punto de vista de la Corona y de la propia Iglesia, a los conversos se les tenía por "plena e irrevocablemente cristianos", ya que estaban garantizados por el bautismo asumido, aunque éste fuera forzado, lo que en parte les desligaba de los códigos represivos que eran oprimentes para los hebreos practicantes. Es por lo que, en el transcurso del tercio medio del siglo XV, se produjo el aupamiento escandaloso a las altas esferas de la sociedad hispana, tanto en la Corte, la nobleza, las universidades e incluso en la propia Iglesia. En realidad –saca en conclusión Abba Eban–[369] las oportunidades económicas que se ponían al alcance de éstos "nuevos cristianos", constituían para los judíos un incentivo adicional para abandonar la fe, y muchos miles de ellos lo hicieron. No obstante y, para el mismo, "a los ojos del pueblo en general, los nuevos cristianos y sus hijos continuaban portando el estigma de su origen judío, y las gentes les llamaban "marranos".

Un destacado historiador hebreo los califica como "judíos en todo menos en el nombre, y cristianos en sólo lo formal", haciendo observancia de los ritos y sacramentos cristianos, pero en el fondo y en la realidad, aferrados a las prácticas y tradiciones hebraicas que pudieran realizar sin riesgo: observancia del "sabbat", el "Seder" de Pesah, e incluso la circuncisión y la asistencia a la sinagoga. Eran, en el aspecto religioso, observantes de una doble vida ante la sociedad, que era consciente y cabal sabedora de sus intrigas y de sus manejos.

Por ello, en opinión de Sánchez Albornoz[370], las conversiones no se producían con "demasiada firmeza en su fe ni demasiado valor martirial", y los conversos, se convirtieron en lo que ingeniosamente llama "un elemento híbrido, enquistado dentro de la sociedad cristiana española y por largo tiempo no asimilada por ella". Y describe el proceso evolutivo de estos nuevos cristianos: "En su gran mayoría los conversos fieles a su fe, no cambiaron, claro está, en horas veinticuatro sus hábitos temperamentales, no renunciaron a su gusto, a los negocios crediticios, fiscales y mercantiles, y como en su calidad de cristianos nuevos, adquiriendo los derechos y prerrogativas de los viejos sin mudar de vida ni de credo, el pueblo español se encontró en el siglo XV con los odiados judíos que podían ahora seguir extorsionándole y explotándole como antaño y no solo desde fuera de sus cuadros sociales, sino desde fuera y desde dentro de sus filas". Y concluye, resaltando como "sus falsos hermanos de fe pudieron ahora gobernarle, desde los puestos de mando que llegaron a ocupar cerca de los reyes y en el regimiento de las ciudades. Pudieron escalar –añade– las altas jerarquías nobiliarias, por los matrimonios de ricas hembras con muchos aristócratas que deseaban estercolar y dorar sus blasones –los dos conceptos se hermanaban en uno– o que se enamoraban de algunas beldades hijas o nietas de conversos. Y pudieron ascender a las altas jerarquías eclesiásticas, porque llegaron a recibir las órdenes sagradas algunos judíos recién convertidos y muchos hijos y nietos de judíos". Frases muy duras, pero ciertas.

Su parecer, está en consonancia con la impresión de Caro Baroja[371], al estimar que los descendientes de los conversos judíos llegarán a ser desde inquisidores y arzobispos a corregidores, letrados, catedráticos, médicos, financieros, e incluso títulos de Castilla. Son –para el antropólogo español– rabiosos enemigos de sus antiguos correligionarios y orgullosos de su linaje. Y habrá en el futuro, entre los descendientes de hebreos, santos y místicos, literatos y hombres de ciencia. Se destacaron excelsas figuras como las de Juan de Torquemada –el cardenal y tío de fray Tomás de Torquemada–, Fernán Díaz de Toledo o fray Lope de Barrientos.

En versión de Valdeón[372], "a la larga tuvieron más eco las opiniones proclives a la intolerancia, dedicadas a difamar a los cristianos nuevos", y cita a este respecto, a Marcos García de la Mora o Alonso de Espina a los que califica ser los autores anticonversos más representativos de la Castilla del siglo XV, o los Marmolillo de Sevilla, los Bertavillo de Palencia y los Maluenda de Burgos.

En el aspecto en que antes relatábamos respecto al entronque de conversos acaudalados con ilustres familias cristianas, unos lo hicieron a gran escala, y otros que Gitlitz[373] denomina "conversos asimilacionistas de la clase media urbana", solían entroncar con la nobleza menor, hasta el punto –asegura– que mediado el siglo XV no había prácticamente una familia noble en Castilla y Aragón que no contase con algún miembro procedente del judaísmo.

Y Gitlitz nos revela un hecho significativo, respecto a los niveles religiosos de los hebreos, muy superiores a los cristianos: "los varones judíos tenían que ser capaces de leer y discutir la Torá para cumplir sus obligaciones religiosas, mientras que a los cristianos con oír misa les bastaba; los hombres judíos de España, estaban alfabetizados casi en un cien por cien, a la vez que los índices de alfabetización entre los cristianos eran bajos". Ello explica, como los conversos eran "candidatos idóneos para puestos de nivel medio en la administración financiera, judicial y gubernamental, que estaban formalmente vedados a los judíos".

Es interesante recordar –escribe José Antonio Maravall–[374], que en los primeros momentos de polémicas sobre el estatuto ("Estatuto de pureza de sangre", se refiere el autor), el comportamiento de algunos descendientes de conversos fue el de actuar en defensa de los conversos de su clase. Y cita al obispo Alonso de Cartagena, hijo del converso Pablo de Santa María, contra su oposición al nuevo régimen que se intenta. Alonso de Cartagena (1384–1456) nuevo cristiano, no fue como su padre Selomó Ha–Leví, un hombre tachado de fanático, porque la mesura y el razonamiento en Alonso de Cartagena, fueron las armas del que intervino en actuaciones destacadas y ponderadas en el Concilio de Basilea. Y es que en Alonso de Cartagena, ya obispo de Burgos, su política gira, y se constituye en defensor acérrimo de los conversos y lo acredita en su obra "Deffensorium Unitatis Christiane".

Y como final, y tras este largo exordio, obligado para intentar comprender, si es que admite comprensión, la instauración de la Inquisición en España por los Reyes Católicos, recoger la versión en la historiografía judía sobre el concepto del criptojudaísmo. Y ninguno mejor que el profesor israelí Netanyahu puede hacerlo. Según el citado, en la segunda mitad del siglo XV, los criptojudíos eran una minoría y, sin embargo, era sincera la aceptación del cristianismo por muchos conversos. "Es probable –escribe Valdeón–[375], que "los conversos fueran peor vistos por aquellos que se mantenían fieles al judaísmo", y recuerda la opinión sobre esta cuestión de Teófanes Egido, quien sostiene que en el siglo XV hasta los aledaños de 1492, es decir, hasta la actuación de la Inquisición, el converso fue más rechazado por sus hermanos de sangre, que por los propios cristianos proselitistas.

Haim Beinart[376], y damos con ello punto final a esta cuestión, califica a los conversos, como judíos que habían abandonado "el redil" del judaísmo y que, rotos sus lazos con su Comunidad, quedaban abocados a vivir en una "sociedad transitoria, y se habían apartado de una, sin que llegase a absorberlos la otra".

Las digresiones que hemos hecho, con aportación obligada y necesaria de autorizadas opiniones de autores cristianos y judíos, pueden aclarar el clima que se vivía en aquellos momentos en que iba a replantearse la instauración de la Inquisición en España, y que se recrudecía especialmente en las ciudades andaluzas, sobre todo Sevilla.

# XII

# LA CURVA HISTÓRICA DE LAS COMUNIDADES JUDÍAS EN EL SIGLO XV

## 1. Relaciones judeo–cristianas

El siglo XV, representa para las aljamas judías castellanas, un periodo de decadencia, en contraste con el siglo antecedente que había conocido un inusitado apogeo y en el que los hebreos acumularon influencia política y poder económico.

A lo largo de este siglo, se advierte un desmedido celo por parte de las aljamas –lo hemos comprobado especialmente en lo que respecta a la abulense– representada por sus personeros, en defender a toda costa privilegios y libertades. Son evidentes los conflictos que se entablan entre aljamas y concejos. Cuando los privilegios de que gozaban las Comunidades hebraicas eran orillados desatendidos o pospuestos, éstas no se arredraron ni tuvieron el menor reparo en acudir ante la justicia real en amparo de sus reivindicaciones que, por regla general, siempre eran justas.

Eran los Reyes Católicos, y en particular la reina, valedores inigualables. Está confirmada la intervención real en numerosas cartas dictadas contra el proceder de los Concejos –y en especial del de Ávila–, regidores, alcaldes, justicias y ante los propios Corregidores, dadas en defensa de prerrogativas de las que gozaban los hebreos castellanos, que no toleraron nunca la intromisión municipal en el cercenamiento o recorte de privilegios, algunos inmemoriales. No obstante, la Cancillería real excluye a los judíos de la categoría de "vecinos", aunque forman parte de la sociedad urbana en la que desarrollan su vida y actividades.

La integración judía en la sociedad cristiana no fue plena. Legalmente, musulmanes y judíos, no forman parte de dicha sociedad y no estaban representados en los Concejos, ni pagan análogos impuestos que el resto de los vecinos cristianos.

No obstante, tienen sus leyes privativas y a veces justicia propia. En concreto, y examinado el caso abulense y los del resto de las aljamas castellanas, eran más o menos idénticos. Judíos, moriscos y cristianos no se hallaban espacialmente diferenciados. La coexistencia entre cristianos y hebreos en ciudades, villas y pueblos, es constante durante el siglo XV.

Tan sólo, en el último tercio, se efectúa el aislamiento de la Comunidad judía, en cumplimiento de las Leyes sobre juderías separadas y aún así, el aislamiento no fue nunca completo, pues hasta meses antes de la expulsión, –y analizados en concreto ciudades como Toledo, Segovia, Ávila, Cáceres...– siguen otorgándose documentos en que existen de hecho zonas habitadas por judíos en las principales arterias de ciudades, villas y pueblos, aunque en Segovia se llevó con cierto rigor.

Se dan bases suficientes para sostener, en cierto modo, que la equiparación social y jurídica de judíos y cristianos fue un hecho real, y queda reflejado en pleitos, contratos, ceremonial, etc. Incluso hasta 1481, no existían en muchas de las ciudades del Reino de Castilla delimitadas zonas de juderías, porque hasta entonces no se habían aplicado los decretos sobre apartamiento de judíos y moros.

En el orden religioso, se dio el recíproco respeto entre judíos y cristianos, sin intromisiones de ambos en sus privativos ritos. Concretamente en Ávila, la vida religiosa de los judíos tuvo como coordenadas el riguroso acatamiento del credo judaico. Las actitudes de judíos y cristianos en el aspecto confesional eran un tanto antagónicas. El cristiano vivió tratando de desligarse de la vida terrenal, buscando su satisfacción espiritual en la práctica de mortificaciones expiatorias, y extrañas, casi por completo, al mundo bíblico, a quienes, por la Iglesia, se había creado una tremenda confusión con respecto a la lectura e interpretación de la Biblia, según sus diferentes versiones, calificándole en suma como un libro de lectura peligrosa. Era un cristianismo poco ilustrado, pobre, mezquino en general, ausente de conocimientos bíblicos, históricos e incluso teológicos.

Los judíos, con superior preparación religiosa, y con una mayor concentración en el estudio e interpretación de la Ley Sagrada, y un humanismo de raíces bíblicas, seguían fielmente, a rajatabla, las prescripciones talmúdicas y basaban la esencia de la Ley judía en el respeto, serenidad y amor[377]. Era un mundo de flagelantes cristianos, frente a otro, opuesto a las prácticas penitenciales.

Pese a las naturales y abismales divergencias entre los dos mundos, el cristiano y el judío, el respeto entre los miembros de ambas religiones era normal. En el orden social, las Comunidades judía y cristiana no aparecen divorciadas en actos públicos, ni en negocios y tratos comerciales, y se mueven durante largos espacios del siglo y anteriores, en un clima de mutuo respeto, solo quebrado por sucesos aislados, o en caso de lamentables revueltas de envergadura, como las cruentas persecuciones de 1391. Se cuida de hacer figurar en los documentos públicos, la cuali-

dad de judío a los otorgantes que lo eran, y se respetan las fórmulas de los juramentos[378]. El documento a que aludimos se encuentra en el Archivo Histórico Nacional[379]. Los juramentos de carácter público y procesal se hacían por los cristianos, en lugares a veces predeterminados. Concretamente, en el caso de la ciudad de Ávila, ante el sepulcro de San Vicente. Consta la fórmula ritual, con ocasión de una información posesoria a instancia de Inés de Zavarcos, viuda de Gil Dávila[380]. En Ávila y otros lugares de Castilla, la ceremonia usual del juramento para cristianos, era más o menos uniforme. Los judíos lo hacían sobre la Torá siguiendo otro texto.

En las uniones matrimoniales entre judíos y cristianos que, aunque reducidas, no escasearon, se estipulaban las dotes[381].

En Ávila, y otras ciudades de Castilla, los físicos y cirujanos judíos son preferidos por el estamento eclesiástico y el de los caballeros. Son también hebreos, los elegidos para recaudadores de impuestos y de diezmos atendidas sus dotes excepcionales en la cobranza de tributos.

Los judíos confraternizan y participan con los cristianos en festividades, conmemoraciones y lutos. Lo hicieron en las proclamaciones reales ocupando lugares destacados en las comitivas procesionales. Consta su participación, entre otras, en las honras fúnebres por Enrique IV y proclamación real de su hermana Isabel. Según el acta municipal del Concejo abulense, los judíos y los moros con el alférez, iban en cabeza de la comitiva que se encaminó en la Catedral para asistir a las honras fúnebres por Enrique IV, y al concluir éstas y cesar los "guayos" o llantos de ritual por el monarca fallecido y cambiadas las ropas de luto, los judíos hicieron presentación de la Torá, entre toques de trompetas y redoble de tamboriles. Cristianos, moros y judíos, en medio de grandes alegrías –se consigna en las actas del Consistorio abulense– se encaminaron a la "Torre del Squina" –actual Torreón del Homenaje junto al arco de la plaza del Mercado Grande– para izar el pendón real[382].

Estas cordiales relaciones se verían empañadas por la normativa de las Cortes de Madrigal, –cuyos preceptos hemos analizado– que restableciendo antiguas leyes, reiteraron que los judíos llevasen signos diferenciados en sus ropas y limitasen el lujo, y en que la jurisdicción interna de jueces judíos (y mudéjares, en procesos criminales, fue abolida y restringida en causas civiles. Se había negado, de ordinario, la jurisdicción a los judíos, salvo en distintas etapas, tanto en lo civil como en lo criminal. Esto, fue la norma general imperante en las aljamas castellanas, aunque no significó su puntual cumplimiento[383]. Es evidente que, durante algún tiempo, entendieron Abraham Seneor o el maestre Semaya en la jurisdicción civil y criminal entre los judíos abulenses. Ello venía en demérito de la justicia al estar desposeído el corregidor de la función de conocer todas las causas civiles y criminales de los judíos. Por

el Consejo del rey, practicada la información –así se dice en la Carta– se reconocía que Gonzalo Chacón y otros Corregidores, habían administrado justicia, y estado en posesión de conocer los pleitos y causas civiles y criminales, "De dies annos a esta parte", respecto a los judíos. El rey acuerda que, entretanto el Consejo "se vee determina la justicia entre dichos Comendador Gonzalo Chacón e don Abraham Seneor y sus lugartenientes, no usar el oficio de judicatura" de los judíos de la aljama de Ávila, respecto a las causas civiles y criminales.

## 2. Población y repartimiento de las aljamas de Castilla

El censo de población hebrea castellana durante la Edad Media, está aún por determinar. Los estudios demográficos sobre movimientos de población en las aljamas de Castilla son imprecisos y presentan índices de población apoyados exclusivamente en los repartimientos. Las tributaciones de las Comunidades judías no pueden ser concluyentes, sin perjuicio de que puedan establecerse orientaciones aproximativas para el cálculo de su población.

En Castilla, en 1439 las aljamas más destacadas por la "cabeza de pecho" eran: 1. Córdoba, 75.711 mrs.; 2. Zamora, 23.584 mrs.; 3. Úbeda, 19.800 mrs.; 4. Segovia, 19.150 mrs.; 5. Uclés, 18.320 mrs.; 6. Ávila, 15.000 mrs.; 7. Valladolid, 15.000 mrs.; 8. Salamanca, 14.740 mrs.; 9. Logroño, 12.330 mrs.; 10 Guadalajara, 11.000 mrs.; 11. Jerez de la Frontera, 10.750 mrs.; 12. Plasencia, 10.200 mrs.; 13. Cuenca, 10.000 mrs.; 14. Soria, 10.000 mrs.; 15. Burgos, 10.000 mrs.; 16. Ocaña, 9.700 mrs. Las sumas vienen dadas en maravedíes de "moneda vieja" de época de Enrique II o primeros años de Juan II[384].

En Úbeda y Córdoba no se cobraba cantidad desde años antes de 1439. Concreta Valdeón[385], que los datos fiscales de la época de Enrique IV, en concepto de servicio y medio servicio de los judíos, acusan cambios respecto a la distribución de la población judía en la Meseta Norte, y que existían aljamas que presentaban grandes desniveles en la contribución entre unos años y otros, lo cual resulta difícil de explicar. Cita a la aljama de Ávila, que tiene consignados en 1464, la suma de 5.500 mrs., mientras que en 1474 figura con 14.000 mrs. Segovia por el contrario, consta en todos los años con la misma imposición de 11.000 mrs. Se comprueba también, como algunas aljamas destacadas en el pasado habían entrado en declive.

En el repartimiento hecho en 1474 por el rabí Ya'cob Aben Núñez, juez mayor de los judíos y físico de Enrique IV, se mencionan 305 poblaciones de Castilla

habitadas por judíos, y a la cabeza, se sitúa Ávila, Ocaña, Segovia y Murcia. Rabí Ya'cob Aben Núñez había efectuado dos años antes, en 1472, otro repartimiento de características similares. Ambos son indicativos de la situación económica de las aljamas veinte años antes de la expulsión.

El repartimiento de 1474 alcanzaba el monto de los 450.000 mrs., procedentes de las aljamas de Castilla y es el correspondiente al "servicio" y "medio servicio". El importe estaba destinado a "su alteza"[386].

Para poder determinar, con carácter aproximativo, el montante de la población judía en Castilla, durante el tercer cuarto del siglo XV, hay que tener en cuenta el inconveniente que supone la existencia en Castilla de más de 400 lugares de asentamientos hebreos, y la inestabilidad de estos núcleos por efecto de ininterrumpidos movimientos migratorios. Siguiendo la pauta que marca Ladero y partiendo de datos conocidos, (censo de Cáceres, con 130 vecinos judíos en 1479, y Talavera de la Reina, 168 familias hebreas en el período 1477 y 1487), puede estimarse un total que oscila entre 10.300 a 15.000 familias. Aplica Ladero el coeficiente 6, con los correspondientes índices correctivos, y la cifra que resulta como total de judíos en Castilla no llega a los 100.000. Nuestra opinión es que sobrepasaba con mucho de esta cifra.

Otros datos pueden conducir a afirmar la importancia poblacional de la aljama de Ávila y su análisis demográfico. Figura en el préstamo de 1483, para la Guerra de Granada, como la segunda en aportación contributiva, lo que acredita su gran capacidad económica, una decena de años anteriores a la expulsión judía. Más adelante, y tomando como base los repartimientos castellanos de oro con destino a dicha guerra entre 1486 y 1491, las aljamas principales de Castilla con repartimientos de más de 80.000 mrs. eran: Soria, Zamora, Almazán, Segovia, Ávila, Guadalajara, Ocaña, Toledo, Trujillo y Murcia[387].

La aljama de Ávila, en la tributación real 1489–1491, fue superada en pocos lugares. Sin embargo, el número de judíos disminuía antes de producirse la expulsión. Hay que tener en cuenta que, el aporte contributivo de un "castellano de oro" para la Guerra de Granada, impuesto que en principio había de pagarse por cabeza, aunque después se hiciese por aljama, disminuyó y pasó de 18 000 castellanos en 1485 a 14.000 en 1487 y 10.000 entre 1488 y 1491. Nos estamos refiriendo en estas cifras a todas las aljamas del Reino. Concretamente, el 20 de enero de 1489[388], se emite una Provisión real para que las aljamas de judíos del Obispado de Ávila contribuyan en el total servicio de 10.000 "castellanos de oro" para la guerra granadina.

A la vista de la contribución de las aljamas en el servicio y medio servicio sobre datos de 1474 a 1482 y en los repartimientos llamados de "castellanos de oro para la Guerra de Granada", se obtienen las siguientes conclusiones: La aljama de

Ávila es la que más contribuye en 1474, siendo la segunda en 1482, después de Segovia; y en 1485, la segunda después de Toledo; es la tercera después de Segovia y Toledo en 1490 y, sigue figurando en tercer lugar en 1491. La aljama de Burgos, en el último cuarto de siglo XV, acusaba evidentes síntomas de decadencia. En el Repartimiento de 1474, sólo figura con 700 mrs. por el servicio y medio servicio, quedando por bajo de villas de su comarca como Medina de Pomar, Miranda de Ebro, Santa Gadea del Cid o Balmaseda. En abril de 1485, no más que con cincuenta y seis y medio castellanos de oro contribuyen "el aljama... de Burgos con los judíos que moran en Novierca (¿Ovierna?) y en Covarrubias"[389]. Por lo que respecta a Segovia, hay que, tener en cuenta que, en su cuota contributiva estaba incluida Turégano y, en la de Toledo, Gálvez, Alcázar de Consuegra, Ventas de Peña, Aguilera y Torrijos, por lo que la posición de la aljama de Ávila puede situarse en primer o segundo lugar. Las aljamas de Murcia, Ávila y Segovia tenían potentes Comunidades judías por ser colectores de lana.

También y a la vista del cuadro general sobre contribución de las aljamas del Reino en 1491, referida a los conceptos contributivos de la Guerra de Granada, la de Ávila ocupaba el sexto lugar con 83.750 mrs., pero, con la salvedad de que las precedentes, Segovia con 140.000 mrs.; Trujillo con 111.400 mrs.; Ocaña, con 108.400 mrs.; Toledo, con 107.560 mrs., y Zamora, con 100.650, sumaban a su propia contribución o de la judería del casco urbano respectivo, la de determinados pueblos y villas a ellas agregadas.

En los años 1474 la aljama abulense ocupa el número uno con 12.000 mrs.; en 1482 la cuarta con 8.00 mrs., después de Alcalá de Henares y villas agrupadas con 11.000 mrs.; Ocaña y pueblos agrupados con 10.000 mrs.; Segovia con Turégano con 11.000 mrs. En 1485, la sexta con 300 "castellanos de oro" (equivalente a 145.500 mrs.), después de Almazán con 337,5; Murcia con 338; Ocaña y pueblos con 320; Toledo y pueblos con 350; y Trujillo y pueblos con 375 "castellanos de Oro". En 1489 la séptima con 86.900 mrs., después de Guadalajara con pueblos con 101.726; Ocaña y pueblos con 101.600; Segovia con Turégano, 120.360; Soria con 88.160; Toledo con pueblos 113.190, y Trujillo con pueblos, 111.400 mrs. Y finalmente en 1490, la quinta con 80.490 mrs., precedida de Guadalajara y pueblos con 108.600; Ocaña y pueblos, con 105.040; Segovia con Turégano, 151.640; Toledo con pueblos, 116.490, y Trujillo, también con pueblos, 106.280 mrs.

El número de judíos disminuía antes de dictarse el Edicto de expulsión, y en general, la contribución para la Guerra de Granada, pasó de 18.000 castellanos de oro en 1485 a 14.000 en 1487 y 10.000 entre 1488 y 1491. En el caso de Ávila, esta disminución puede evaluarse, en los tres últimos años de estancia de los judíos, en un 30 por ciento. La proporción 2 a 1, –tradicional en la ciudad entre judíos y

moros– se hallaba invertida de tal modo que, en 23 de abril de 1486, los Reyes Católicos ordenaron al corregidor que abriese una información al respecto[390], y como consecuencia de ella, fue alterado el sistema que se hacía hasta entonces en la distribución de derramas y repartimientos de judíos.

Las aljamas de Castilla, en los dos o tres años que precedieron a la expulsión, acusaban una lenta agonía, una languidez, como si se presagiase el inmediato desenlace. En la aljama abulense también se acusaba desfallecimiento. Es de destacar este pulso entrecortado de la aljama de Ávila, porque ésta era una de las más importantes de Castilla en la época de los Reyes Católicos, hasta el punto que según Joseph Pérez[391], podía establecerse un mapa aproximado del judaísmo castellano de la citada etapa, en la que de mayor a menor se encontraban las aljamas de Ávila, Segovia, Murcia, Badajoz, Zamora, Valladolid, Plasencia, Salamanca, Toledo, Vitoria, León, Sevilla, Sigüenza, Palencia, Toro...

## 3. Asentamientos urbanos de judíos. La Ley de Encerramientos o juderías separadas

Las noticias referentes a judíos en el siglo XV, son más concretas. Nosotros vamos a referirnos a las de Ávila en este apartado. Abundan escrituras de compraventa, contratos mercantiles, censos, traspasos, etc. La mayoría, afectaban a inmuebles de la ciudad y concertados entre el Cabildo catedral y judíos. Respecto al área ocupacional de los judíos de Ávila, hemos aludido a ello en nuestra anterior obra[392]. En lo referente a la ciudad de Ávila, el Ordenamiento sobre encerramiento de moros y judíos de 1412, del que tratamos en otro lugar, dictado por Catalina de Lancaster, regente durante la minoría del rey y siendo canciller del Reino, el converso y después obispo Pablo de Santa María, estuvo a punto de romper el "status" existente, pero, afortunadamente, no se llevó a la práctica. Y al menos en Ávila, concretamente, se había abandonado el intento de aplicar la que califica Sánchez Albornoz de "brutal pragmática" de 1412 sobre separación de morada para judíos y musulmanes. Como resultado de su incumplimiento –cuyo primer interesado era el Cabildo de la Catedral de Ávila, que sufría con la medida gran merma en rentas y censos de casas ocupadas por judíos–, los hebreos viven hasta bien avanzada la segunda mitad del siglo XV y aún después, por toda el área urbana, aunque los lugares más usuales sean las calles situadas en la cercanía de la Catedral y las dos plazas del Mercado Chico y Grande, y otras calles aledañas: el meollo de la ciudad.

Análogamente lo hacen en Toledo, como se revela por la documentación aportada por Pilar León Tello en "Judíos de Toledo".

Los contratos censuales entre el Cabildo y judíos son los más abundantes durante el siglo XV, al igual que aconteció en bienes de otras catedrales de España. Son los dividendos de la política de adquisiciones. Los censos, por lo general, tenían carácter perpetuo referidos a propiedades urbanas, y su canon solía fijarse en dos plazos anuales, no pudiendo el censatario traspasar los inmuebles con el censo incluido, sin la previa autorización del censualista[393].

La Ley 16 de 1480, promulgada por las Cortes de Toledo, establece el apartamiento de judíos y moros en barrios concretos, dándose el plazo de dos años para su ejecución. Rodrigo Álvarez Maldonado es el designado real para el cumplimiento de la Ley en Segovia y Ávila (24 abril de 1481). No sabemos cual era la concreta delimitación de la judería abulense, como se tiene de Segovia. De la abulense, se ha deducido por una carta de reclamación posterior llena de lamentaciones que Ysaque Bechacho hizo a los reyes. Transcribimos en nota, la carta por su importancia, y que es demostrativa de los grandes daños que produjo la Ley de 1480[394]. El aludido documento se encuentra en el Archivo de Simancas[395].

Ello viene a corroborar que el lugar denominado "judería, –desde la entrada de las Losyllas, barrio de Santo Domingo, calle actual de los Telares hacia San Esteban y llegada a la puerta del puente Adaja– fue barrio testimonial ocupado por humildes familias hebreas. La habitabilidad de la zona era muy deficiente debido a las adversas circunstancias a que alude Ysaque Bechacho en su reclamación de marzo de 1486: la humedad del lugar y lo sombrío de la zona, uno de los espacios abulenses más tenebroso, menos soleado y más frío.

Se procede a las delimitaciones de las juderías en virtud de la Ley de 1480, y también de la judería abulense, cuyo concreto caso exponemos porque guarda, en muchos aspectos gran similitud con lo acontecido en otras juderías de Castilla. Hasta entonces, y pese a la normativa legal de apartamientos, los judíos habían sido moradores sin excepción en todos los ámbitos de la ciudad. Hasta 1480 y antes, en los siglos XIII y XIV, hemos citado los lugares en que documentalmente aparecían más poblados de hebreos: parte oriental de la muralla y en los aledaños del Mercado Grande y Catedral.

Los Reyes Católicos desde Madrid, en carta al corregidor y alcaldes de Ávila en 7 de febrero de 1483, les apremian a que remedien las condiciones sanitarias, limpieza y salubridad del barrio hebreo, siguiendo las prescripciones del designado real Álvarez Maldonado. La carta responde a la petición de Ysaque Bechacho antes citada, denunciando que el designado real había ordenado que "ciertas tenerías, noques o pelambres e otras cosas de cortidumbre que en dicha judería estaban,

las pasasen a la tenería de al lado del río Adaja y no las tuviesen en poblado por los inconvenientes de los malos olores"[396].

La cuestión de límites y cerramientos de la judería se agrava, y al mes siguiente, 15 de marzo de 1483, el Consejo Real ordena al Corregidor y alcaldes de la ciudad que se impida toda alteración que sobre los límites, puertas o aberturas que tenía la judería abulense.

Y de nuevo, aparece la protección real a los judíos abulenses. Los reyes insisten en que es su deseo que los "judíos non resciban agrauios". Por el contenido del texto antedicho, se comprueba que los moradores de la judería pasaban por difíciles trances. Arreciaban las persecuciones de algunos vecinos tratando de convertir el barrio en auténtico "ghetto". A esta presión que se desata sobre los judíos, se suma la ocupación de sinagogas.

Las penalidades de la población hebrea debieron de ser grandes en Castilla en los ocho o diez años que preceden a la expulsión. Se agravan, en lo que respecta a la judería de Ávila, en los últimos momentos por el confinamiento en el barrio o zona de Santo Domingo y sus contornos. A partir de los últimos años de estancia, lo que había sido barrio testimonial, se convierte en su barrio principal. Allí, a la fuerza, se redujo hacinada a una población, cerca de la puerta de la Mala Ventura, soportando día y noche los repugnantes y penetrantes olores de los tintes, pero, como describe con reconocida sensibilidad Jiménez Lozano, los soportaron con "el color del paraíso en los ojos".

Y prosiguieron las reclamaciones de los judíos encorsetados en el delimitado e insano barrio, y nuevamente los reyes desde Arévalo en marzo de 1486, ordenan al corregidor de Ávila que informe sobre la denunciada estrechez del barrio y sobre la necesidad de abrir una puerta.

No obstante, la fijación de límites en las juderías de Castilla, y concretamente en la de Ávila, no todos los judíos se trasladaron a las zonas prefijadas y dispuestas como encerramientos.

También las Ordenanzas municipales de Ávila de 1487, se ocupan de las cuestiones de encerramientos judíos y prescriben que, en las calles donde se habían colocado vigas para apartar juderías y morerías, las cambiasen por paredes y arcos de piedra y ladrillo, por "donde pueda vien caver una carreta de Madrygal".

Estos inhumanos encerramientos, fruto de las presiones populares contra judíos, eran lógicamente un paso más que se daba en la escalada de persecuciones contra éstos, que había de culminar años más tarde en la expulsión.

## 4. Oficios de los judíos

En el siglo XV, los judíos desarrollaban diversas profesiones. Para León Tello y Monsalvo Antón[397], la diversidad de actividades económicas y ocupacionales de los hebreos, referidas a los abulenses, similares a otros lugares de los Reinos, parece no haber sufrido alteraciones esenciales desde el siglo XIII al XV. Posiblemente, habían disminuido los dedicados a la agricultura y muchas familias hebreas fueron acomodándose a otras actividades.

Hemos examinado detalladamente, setenta y dos documentos relativos a la ciudad de Ávila, y obtenemos datos curiosos sobre oficios y profesiones: "cecaladores", aljofareros, obreros, herreros, tejedores, plateros, salayeros, carniceros, tundidores, zapateros, limoneros, pescaderos, armeros, "receleros", sastres, jubeteros, cirujanos, maestres, pellejeros, físicos, "pelayres", chapineros, colcheras, "cantores de aljama", alabarderos, libreros y rabinos, siendo los que en mayor número se ocupaban de estas profesiones, los chapineros, seguidos por los zapateros y maestros, y los tundidores[398].

En definitiva, los judíos siguen en su mayoría, dedicándose a oficios artesanales o ejerciendo idénticas profesiones que sus antepasados. Entre ellos se encuentran cirujanos y recaudadores e incluso los más pudientes, como Mosé Tamaño, tenían a su servicio sus propios administradores para el cobro de rentas.

Al tratar Monsalvo de esta cuestión[399], en lo que denomina "espectro ocupacional", significa que, además de menestrales, médicos y recaudadores, la actividad comercial de los judíos abulenses –y también la de todas las juderías de Castilla– es intensa a mediados del siglo XV. No obstante, esta actividad o trato comercial en los judíos de Ávila, era superada por los de Segovia y Toledo. Hay que destacar, en que conforme en ciudades como Toledo, se operan cambios importantes, el carácter laboral en Ávila, Palencia y León, entre otras, no registraron cambios destacados respecto a anteriores siglos.

No faltaban escritores, algunos de ellos muy celebrados en la segunda mitad del siglo, como el rabino Yosef ben Saddiq de Arévalo, uno de los mejores cronistas hispano judíos de la segunda mitad del siglo XV, autor de una obra de derecho judío, "Zeker Saddiq", en cuyo capítulo incluye una crónica de los judíos insignes desde la creación del mundo hasta 1487–88. Sobre el judío arevalense es autor de

una valiosa semblanza, Adolfo Yañez López, "Yosef ben Saddiq" (Rev. Cultural "Ávila, Segovia y Salamanca", números 58 y 61, junio y septiembre 2004).

Predominan las profesiones relacionadas con el vestido y calzado –chapineros, zapateros y sastres– y con la manipulación de pieles y cueros –tundidores– y, sobre todo, acaparan el comercio de la lana. Actuaban también como arrendadores de alcabalas y tercias. Es el caso de Çag Çatico, vecino de Arévalo, que en su misión de recaudador tuvo intensa relación con la ciudad de Ávila. Eran también arrendadores de paños como don Abraham Melamed, "cogedores de padrones y fijuelas" de la aljama y "veedores y mayordomos de ésta".

El padrón fiscal de 1483 de Ávila, tenía por objeto el reparto entre los vecinos de la ciudad de determinadas aportaciones destinadas a la Guerra de Granada, comprendiendo el Padrón una lista nominal de los 264 cabezas de familia de la aljama abulense.

El tema ha sido estudiado por Serafín de Tapia, primer relator e intérprete del citado Padrón. Analiza la estructura ocupacional en 1483 y manifiesta que se puede resumir diciendo que, aquí también se confirma lo que se conoce de otros núcleos urbanos de la Corona de Castilla: que el grueso de los judíos eran artesanos (61,6%); que una gran parte deben calificarse del sector servicios (38,3%); que no era frecuente la dedicación de los judíos a la ganadería y agricultura[400].

Refiere Tapia, que el grupo más numeroso lo constituían los que se dedicaban al trabajo en el cuero: zurradores, odreros, zapateros, chapineros y especialmente los 14 curtidores; en total el 28% de los activos. Los de la confección textil también abundan. Eran de 13,7%, predominando los sastres. Se localizan también el 16,4% que se dedican a actividades crediticias, y los 11 rabíes, 13,7%.

Las Ordenanzas de Ávila de 1485 y documentos de la época que hemos examinado, son indicativos de las profesiones aludidas, predominando las de tipo artesanal, transmitidas de padres a hijos.

Otros, poseían o explotaban molinos harineros junto al río Adaja o tenerías en el barrio de Santo Domingo y llegaban a monopolizar en varias carnicerías la adquisición de pellejos[401], aunque la preferente dedicación judía era el comercio, actividad constatada en muchos documentos públicos y privados, comprobándose la igualdad jurídica que gozaban en la contratación.

En el comercio lanero, figuraba en 1488 como arrendador de lanas de Ávila, Abraham Abenxuxen, en unión de Ferrand Gómez de Bonilla, "Vasallo del Rey"[402]. El comercio de la lana estaba bajo control judío. Este monopolio obliga a los diputados generales del Reino a ordenar a las justicias de la ciudad que no repartan sisa a los judíos sobre paños o lanas, ya "que las personas que más tratan de lo sucedido con los judíos e moros", y a ellos gravaban más que a los

otros cuando iban a las ferias con sus mercancías, a pesar de estar exentos de este tributo por contribuir en los repartos de la Hermandad, según reclamaban las aljamas[403].

Respecto al comercio alimenticio, en Carta Real de 1488[404], se dicta: "que todos los recueros son moros y el trabto y conversación de la dicha cibdad está en manos de moros y judíos e agora nuevamente vos las dichas justicias aveys vedado e defendido que los dichos moros e judíos no vendan pescado ni sardyna ni myel ni aceyte ni otras cosas de comer, en lo cual la dicha cibdad e vesinos e moradores della reçiben gran agravio". No obstante, los reyes siguen otorgándoles autorización para el comercio de éstos géneros alimenticios, condicionada a no matar ni vender carne a cristianos de la ciudad.

En esta gama de profesiones, llegaban incluso a actuar en templos cristianos como decoradores.

En la antesala de la expulsión, hacia 1489, siguen manteniendo los judíos gran predominio económico, no sólo en Ávila, sino en todos los reinos, sobre todo en Castilla.

La interdependencia de judíos y cristianos, se hace patente a través de transacciones financieras. A veces, los hebreos no solo eran arrendatarios o censatarios del Cabildo catedralicio en las posesiones urbanas de éste, sino que ejercían como médicos del mismo, e incluso colaboraban con artistas y artesanos en la ejecución de obras de arte religioso para templos cristianos.

Puede sostenerse, que la aljama de Ávila y las próximas del Obispado, contaban con miembros de diversa posición social y dedicaciones heterogéneas similares a la de muchos cristianos, y el hecho puede aplicarse a otros territorios de la Corona de Castilla. No todos eran poderosos.

En los momentos finales del siglo XV, la actividad económica de moros y judíos parece acentuarse. Ocupación especial, acreditada y casi reservada, era la de físico, que frecuentemente se ejerce por judíos, y las de cirujanos y boticarios, casi por entero en manos hebreas.

En general, en la Península, comenta Américo Castro, las tareas sociales tuvieron que diversificarse de acuerdo con la casta que las realizaba. Eran moros, el alfayate, el alfarero, el arriero, el albañil, el alarife, el almotacén, el zapatero, etc. Y judíos, el almojarife, el médico o físico, el boticario, el albéitar, el comerciante, el astrólogo, el truchimán y otras tareas y profesiones. Y concluye, diciendo que, el cristiano era todo eso en menos proporción: su meta fue la de ser hidalgo o sacerdote (nosotros añadiríamos la de soldado o combatiente). Y por supuesto que, fuera de tal abanico profesional, estaba el villanaje cristiano, "exprimido por nobles, eclesiásticos y judíos"[405].

## 5. Judíos prestamistas. Quejas ante los reyes por usuras judaicas

En la España cristiana de la Alta Edad Media, la Iglesia prohibía el préstamo con interés, por estimarse que en el préstamo debía darse el carácter de gratuidad. Todo interés del dinero se consideraba usurario. Ello no obsta para que, en ciertas circunstancias, coincidiendo con épocas de malas cosechas, se diese el préstamo con interés.

A partir de la Baja Edad Media, los judíos castellanos se dedicaron afanosamente al comercio del dinero, con la exigencia de altos intereses, lo que motivó la repulsa del pueblo cristiano[406].

La tendencia que se va imponiendo desde finales del siglo XIV, es la permisividad a los judíos en la contratación de préstamos siempre que no existiere fraude[407]. Sin embargo, los Reyes Católicos mostraron cierta intransigencia en el tratamiento de la cuestión usuraria.

Autorizaron los préstamos en las Cortes de Madrigal, con la condición de que no se diese fraude o usura. Los Reyes Católicos habían tomado conciencia del conflicto entre prestamistas y deudores y se decidieron a perseguir el delito de usura por motivaciones de índole política y religiosa, por "inquietudes religiosas", según Kriegel.

En 1480, los reyes mandan abrir una encuesta sobre la práctica usuraria. Para Selomó ibn Verga, procurador de las Comunidades judías de Castilla y Aragón poco antes de la expulsión, el conflicto creado por las actividades de préstamo es el origen de la dinámica que conduce a la expulsión de 1492[408]. No está descaminado.

En todas las grandes ciudades con potente población judía, destacaban prestamistas. La práctica usuraria generaba hostilidad y avivaba el antijudaísmo, pero como justifica Hain Beinart[409], facilitaron el acceso al crédito a una sociedad que carecía de las condiciones necesarias para establecer las modernas instituciones bancarias. En las aljamas de los Reinos peninsulares sin excepción, existían judíos prestamistas[410].

## 6. Ceremonias, ritos y costumbres de los hebreos españoles

El ceremonial y ritos de los judíos españoles, guardaba cierta uniformidad en las aljamas de los reinos peninsulares[411].

León Tello describe ritos y costumbres de los judíos toledanos, obtenidos a través de declaraciones de testigos y confesiones de judaizantes, que eran muy análogos a los de la cercana Ávila. Jiménez Lozano en "Guía Espiritual de Castilla"[412], narra con hermoso lenguaje las costumbres, ceremonias, ritos y el vivir en suma, de los judíos castellanos.

Los ritos, tenían su apoyo en preceptos bíblicos escrupulosamente observados. La fiesta del "sabbat" se iniciaba el día antecedente. Asistían a las sinagogas donde se encendían los candelabros de siete brazos o "menorahs" y, antes de penetrar en el templo, se lavaban las manos en el aguamanil. Los sábados se ataviaban con las mejores prendas, y el resto del día descansaban orillando todo trabajo; no encendían el fuego en sábado, preparando la comida en viernes.

En nuestra obra "Judíos e Inquisición en Ávila", hacemos una extensa exposición sobre las ceremonias, ritos y costumbres judaicas.

## 7. Protección y tutela a judíos (1475–1480)

Se dieron muchos casos, en los Reinos peninsulares, de protección regia dispensada a judíos, y en concreto por los Reyes Católicos. Vamos a relatar algunos de los casos referidos a Ávila. Por el examen documental de los años precedentes a la expulsión, se acredita la ininterrumpida protección de los reyes a la aljama de Ávila. Los muchos documentos que hemos examinado, revelan la atención regia ante las quejas que les elevan aljama y judíos, y que los monarcas resuelven con prontitud y eficacia.

La época ha sido estudiada por Baer[413], M. Kriegel[414], y por Suárez[415].

Hace referencia Hillgarth[416], a que los judíos disfrutaban en Ávila de fuerte posición y que los Reyes Católicos consideraron que tenían obligación de defenderles mediante "una larga serie de privilegios contra los ataques de los cristianos locales". Esta protección real no se dio exclusivamente contra los ataques de "los cristianos locales", sino también contra las injusticias de los influyentes judíos y para remediar los abusos y extorsiones que sufrían los de su misma raza de inferior posición.

Citamos la Carta real de Privilegio, dada en Medina del Campo el 15 de marzo de 1475[417], en la que se hace mención de la denuncia de la judía Masalton, mujer de Mosé Tibon, vecina de Ávila, deudora con sus hijos a varias personas por compra de mercaderías. Alegaba que sus hijos habían sido "robados" y ella, "ha tres meses poco más o menos tiempo que está presa en cadena". Los reyes resuelven que esta prisión va contra la Ley y Ordenamiento Real en los Reinos que prescribían que ningún judío ni judía pudieran ser presos por deudas[418]. Y recíprocamente, prohíbe la prisión a cristianos por deuda a judíos.

Otra Carta real, fechada en Madrid a 25 de marzo de 1475 para la aljama abulense, comisiona al Corregidor para que apremie a la aljama que nombre ciertas personas para tomar las cuentas a los que fueron "receptores de los repartimientos que entre sy ficieron para sus pechos e necesidades"[419]. La carta fue emitida ante las reclamaciones de los moradores de la aljama. Se quejaban de que los "veedores e mayordomos" de la misma, en el período de diez y once años, no habían dado cuenta de lo que habían recibido y gastado por "la dicha aljama et asi mismo, otros judíos de la dicha aljama que han tenido otros cargos, así como cogedores de padrones e fíjuelos e otras cosechas de repartimiento que se han fecho entre los omes buenos de la dicha aljama", y que nunca habían dado cuenta de la gestión de los cargos con producción de daños. El Corregidor debía apremiar a la aljama en la designación de personas para la censura o toma de cuentas, a los que tuvieren las mayordomías o repartimientos, debiendo entregar dichas cuentas "firmadas e acabadas e averiguadas" bajo las correspondientes penas si no lo hicieren.

En Carta de 28 de junio de 1475[420], se remite orden al Concejo y vecinos de la ciudad a petición de Yuçef Çalama, judío, a fin de que guarden a éste la merced de exención de huéspedes que tiene.

Asunto sometido también a los reyes por la aljama, fue el relativo a la prestación personal del servicio de vigiles en el Alcázar. El servicio de "velas", en fortalezas y Alcázar, se había suprimido por mandato de la reina doña Isabel. No obstante, se venía exigiendo a la aljama de Ávila la prestación del mismo, bien en personas como "en dineros para velar e guardar" la ciudad y el Alcázar.

La aljama, representada por Abraham Sevillano, había acudido a la reina para protestar de la exigencia de dicho servicio. La reina considera que, si bien de uso y costumbre y por cartas y provisiones de sus antecesores, existió el servicio de velas,

éste ya no debía realizarse. Ello ocasionaba gran "agravio e danno y de cada día por ésta causa se despueblan". Así, se ordenaba por la reina desde Trujillo, en carta de 27 de junio de 1475[421]. Este caso, de obligar al servicio de velas a los judíos, no era exclusivo de Ávila. Existe otra Carta de los reyes de 13 de marzo de 1477, desde Madrid, en favor de la aljama de Alfaro a la que el alcalde también exigía servicio de velas.

Respecto a los abusos cometidos por las autoridades con los hebreos, en Carta de la reina Isabel, al Concejo y ciudad de Ávila (27 de junio de 1477) a petición de Abraham Sevillano, se ordena al Concejo y vecinos que cumplan las ordenanzas hechas por los corregidores, estableciendo que no pueden tomar posesión de sus cargos los corregidores, alcaldes y alguaciles, sin antes prestar juramento de no demandar a las aljamas las ropas de cama, ni arreos de casa[422].

Referente a la prestación de juramento, los reyes ordenan desde Sevilla, en 8 de febrero de 1478, a Juan Flores, pesquisidor de la ciudad de Ávila, que pase las pesquisas ante dos escribanos de número, así como que consienta que judíos e moros hagan sus juramentos sobre la Torá y "Alcorán", respectivamente[423]. Sobre el juramento sobre la Torá, a fines del siglo XIII, admitió el Fuero de Cuenca, que los judíos alegasen en juicio la prueba del juramento ante la Torá, y que éste tuviese el mismo valor probatorio que el juramento del cristiano ante la Cruz.

En general, en los fueros de Castilla, cuando se regulan las relaciones judeo-cristianas en el plano judicial, éstas revisten carácter de igualdad para ambas comunidades.

## 8. Un anticipado "habeas corpus" para los judíos de Ávila

Se dio, con frecuencia, una pugna entre los que pretendían la eliminación de los privilegios judiciales de que gozaban los hebreos y los que se aferraban a su mantenimiento. El galopante antijudaísmo jugaba un destacado papel en el intento de anulación de aquellos. Los reyes intervienen activamente en defensa y amparo de sus privilegios. En la Carta de los Reyes Católicos dada en Medina del Campo, el 3 de octubre de 1478, ordenan que no se prenda a los judíos ni moros sin antes hacer previa información de las acusaciones que contra ellos se hiciesen[424].

La Carta es una anticipación, y auténtica consagración del "habeas corpus" a favor de las Comunidades judías. La cuestión se inició cuando Sento Abenhabib judío y Amad de Narros, moro, en su propio nombre y en el de las aljamas respec-

tivas de la ciudad, habían recurrido ante los reyes denunciando que "eran muy fatigados e maltratados" por los corregidores y alcaldes de Ávila. Referían que, sin escribano ni testigos y careciendo de información, las justicias haciendo uso de acusaciones maliciosas, y sin dar de ello al correspondiente traslado a los judíos y moros, estos eran automáticamente prendidos y presos y se les imponían costas. Pedían que se remediasen estas injusticias y anómalas situaciones acudiendo para ello al amparo real. Los reyes resuelven que: "cada que ante vos o qualquier de vos fuese dada querella de algund judío o moro desa dicha cibdad por qualesquier persona o personas de algúnd delito que digan aver cometydo, no dedes contra ellos ni contra alguno dellos, mandamiento para que los prendan syn primeramente traer ynformaçión sobrello según e como el derecho lo quiere e manda en tal caso, e non consyntades ni dedes lugar que el alguasyl nin escrivanos nin carçeleros desa cibdad ni alguno dellos lleve a los dichos judio e moros ni alguno dellos derechos demasyados de más de lo que deuen aver, por tal manera que los dichos jueses non reçiban agrauio ni ayan rasón de se mas quexar sobrello..."[425]. Concreta Luis G. Valdeavellano[426] que, algunos de los súbditos de la sociedad hispano–visigoda, llegaron a gozar desde finales del siglo VII de determinadas garantías en sus personas y bienes. Un canon del XIII Concilio de Toledo del año 683, al que Ervigio dio fuerza de ley civil, introdujo una novedad en la constitución del Estado hispano–godo y supuso un triunfo de los magnates, quienes alcanzaron lo que se ha denominado "habeas corpus" de los godos.

Antecedentes de "habeas corpus" en la época medieval, son la Carta Magna de 1215, Lettre de S. Jacques de Lieja, Cortes de León de 1188, la institución vasca del "Etxe–jauntza", etc.[427]. La Carta dada en Medina del Campo en 1478 para los judíos abulenses, dando determinadas garantías en sus personas y en sus bienes, era la que por vez primera aplicaba o consagraba el "habeas corpus" a las Comunidades judías, no solamente en el ámbito peninsular, sino en toda Europa[428].

## 9. El tutelaje real en otros casos de amparo regio

El tutelaje real no se interrumpe. Los judíos abulenses y los de otras áreas peninsulares, gozan siempre en todo tiempo y lugar, de protección regia excepcional, frente a los ataques, intromisiones y presiones localistas. Lo fueron en múltiples ocasiones por cobro indebido de contribuciones e impuestos. En el Consejo Real y Diputación General de los Reinos, se reciben quejas de la aljama abulense sobre abusos en el cobro de contribuciones, efectuadas por el corregidor de la ciu-

dad y alcaldes de Hermandad, lo que equivalía a que la aljama pagase por duplicado. Ante esa queja, el 1 de marzo de 1479, desde Medina del Campo, Lope de Rivas, obispo de Cartagena, presidente del Consejo del rey y de la reina, encarga al diputado provincial de la ciudad y comarca, Diego de Gamarra que no exija a la aljama las contribuciones por dos veces[429].

Las denuncias de los judíos por apropiaciones de ropas por parte de las autoridades, no eran cosa nueva, y estos abusos ya se habían dado anteriormente. Los reyes en Carta de 22 de marzo de 1479, ordenan se exijan fianzas al propio corregidor o le retengan el salario hasta que se dicte sentencia en el pleito entre el corregidor y el judío Sento Abenhabib a quién, indebidamente, se habían apropiado paños y ropas[430]. En sentido análogo se dirigen a la reina acogiendo la petición de Sento Abenhabib que, actuaba por sí y en representación de la aljama, para que no les tomen sus casas ni saquen ropa de cama y otras ropas. Los reyes desde Trujillo, en 18 de septiembre de 1479, insisten en el cumplimiento de disposiciones protectoras de judíos y moros[431].

Estas decisiones reales, demuestran el interés que los reyes dispensaban a las justas reclamaciones de los judíos.

Sobre conflictos relativos al ejercicio de la judicatura por hebreos, también se produjeron quejas por los representantes de la aljama abulense. Desde tiempo inmemorial, la aljama tuvo jueces judíos para instrucción y fallo de sus pleitos internos. La reina Isabel ordena en 18 de septiembre de 1479, al corregidor de Ávila, alcalde y otras justicias de la ciudad, "que vos non entremetedes agora ni de aquí en adelante en perturbar a la dicha aljama e omes buenos judíos della, su juzgado, más antes de lo que dexedes e consyntades usar libremente sy e segund e en las cosas que antiguamente usaron e acostumbraron, e contra el tenor e forma dello, les non vayades nin pasades nin consyntades yr nin pasar e les fagades tornar e restituyr qualesquier ordenanças e scripturas..."[432]. Y en 15 de noviembre de 1479, el rey Fernando dispone desde Toledo a los alcaldes de las aljamas de Ávila, para que no juzguen en los asuntos civiles ni criminales de los judíos[433]. En dicha fecha –ya lo hemos tratado anteriormente– se destituye a Abraham Seneor –gran rabino de Castilla y tesorero mayor de la Corona– como "Alcalde de las Aljamas". Había desempeñado durante algún tiempo, hasta el 15 de noviembre de 1479, la judicatura de los hebreos de Ávila, siéndole revocada en esta fecha porque el ejercicio de esta jurisdicción constituía un agravio y detrimento de la jurisdicción real.

Y así, de forma incesante, en Cartas reales, en Provisiones del Consejo Real o del capitán general de las Hermandades de los reinos o de los diputados generales de los tres estados de los reinos de Castilla y León, se toman medidas encaminadas a la protección de los judíos y a la tutela de sus vidas y haciendas, y sobre repartimientos y gravámenes, toma e incautación de ropas a hebreos, pesquisas,

justicias, pago de contribuciones y otras cuestiones que afectaban a las aljamas durante los años 1480 a 1488, entendiendo de continuo incluso en cuestiones privativas de los judíos que se acogen a la protección real.

Mencionamos también otras reclamaciones que se hicieron por cobro de impuestos. En la carta dada desde Toledo por los reyes el 8 de enero de 1480[434], quisieron equiparar a los judíos de la aljama abulense, con los de otras aljamas, frente a los excesos impositivos del Concejo.

Se dieron abusos de los cristianos, amparándose en los dictados de las Cortes de Madrigal de 1476, sobre el vestido de los judíos[435]. Esta medida fue objeto de vejámenes y abusos por parte de los cristianos.

La aljama abulense se quejó a las Hermandades, porque algunas personas de la ciudad "e de otras partes" y, "con odio e mal querençia e fin de faser mal e dampno", procedían a quitar a los judíos ropas y vestidos que tenían en sus casas. Concretaban los reclamantes judíos que, irrumpían los cristianos en la celebración de sus bodas y en sus viviendas, registrando las arcas, y tomándoles las ropas y vestidos si en éstos les encontraban, "cayreles o cintas o ribetes de seda", apoderándose de dichas ropas. Ante tal súplica de amparo, el duque don Alfonso de Aragón, capitán general de las Hermandades de los Reinos de Castilla y los diputados generales de las citadas Hermandades, ordenaron en carta de 24 de enero de 1480[436], dirigida desde Toledo al Concejo, corregidores, alcaldes y alguaciles de Ávila, que han de respetar lo acordado en las Cortes de Madrigal. No obstante, se ordena que "non consyntades ni dedes lugar que de aquí, auy adelante persona ni personas algunas entre en las bodas nin en las casas de los dichos judíos e judías, ni les caten sus arcas, nin sus casas, nin sus ropas, nin que las lieven nin tomen como quiera que tengan en ellas cayreles nin çintas nin ribetes de seda, pues que la ley non manda ni permite gelas tomen por ello".

También, por la aljama, se presentó denuncia contra los "entregadores". Los reyes contestan a tal denunçia en 10 de marzo de 1480 desde Toledo y ordenan a Pedro de Ayala y Gonzalo de Ávila, del Consejo de los reyes que "pongan en su lugar por entregadores, personas que les syrvan sus oficios que sean cibdadanos fiables, que den cuenta e rason del ofiçio de manera que non reciba danno el aljama"[437].

La justicia real no solamente resolvió cuestiones entre judíos y cristianos. Los reyes entienden y resuelven también en cuestiones privadas, afectantes a los propios judíos deudores y acreedores entre sí. Es el caso contemplado en Carta real de 27 de marzo de 1480 desde Toledo. Los reyes conceden el plazo de un año a doña Reyna, viuda de don Ysaque Honen y a su hijo Sento, judíos de Ávila, para que paguen las deudas dejadas a su muerte por Ysaque Honen y ello en atención a que los acreedores del fallecido eran ricos[438].

La aljama de Ávila, batalla sin tregua por la reivindicación de sus privilegios y mercedes, y mantiene enconados pleitos con el Concejo. Los reyes en 20 de octubre de 1480, desde Medina del Campo, acuerdan la receptoría de pruebas en un proceso entablado por la aljama del que entendía el Consejo Real. Instaban el cumplimiento de ciertos privilegios, cartas y mercedes concedidas a los mismos, como eran que los judíos no velasen ni rondasen, cuestión ya resuelta en 1475 pero no cumplida[439].

Otros casos, en que los reyes entendieron, se referían a contribuciones. Hacemos mención al documento de 1 de septiembre de 1480, dado en Medina del Campo. En la Edad Media, los tributos extraordinarios constituían un recurso que el poder regio empleaba en los momentos de hacer frente a gastos excepcionales, con la denominación de "servicios". Por ser insuficientes estos "servicios", hubo de recurrirse a la "sisa", consistiendo ésta en grabar géneros de consumo, con una reducción en provecho del fisco de las pesas y medidas utilizados por los vendedores en sus ventas. La "sisa", realmente era una contribución. En este caso, las aljamas de los judíos y moros de Ávila habían peticionado la exención de las "sisas" sobre paños, lanas y otras mercaderías. Alegaban que, cuando concurrían a ferias y mercados de otros lugares con sus mercaderías "les leuan la dicha sysa e más a los dichos judíos y moros que a otros, recibiendo con esto gran agravio", "porque ellos pagan a la hermandad una vez con los vecinos de Ávila", "ambos de aljama general y especialmente e que sobre ésto les fasen págar la dicha sysa otra vez...". Pedían los judíos, pagar por una sola vez el impuesto de "sisa", estimándose favorable la petición por los diputados generales y se traslada el acuerdo a la ciudad de Ávila[440]. Y en 1484, los Reyes amparan a los judíos segovianos.

En ésta incesante postura proteccionista hacia los hebreos, el 7 de diciembre de 1482 y desde Madrid, los reyes deciden revisar un proceso civil en el que ya se había dictado sentencia ejecutoria contra judíos. Ordenan los monarcas que el proceso sobre letras de préstamo protestadas contra el judío Yudá Caro, que litigaba con los herederos de Bartolomé Sánchez, sea remitido para su revisión al Consejo Real[441].

Y de nuevo, un caso de intervención real en cuestiones surgidas entre judíos, que se resuelve a favor de los que acudían en queja. Se trataba de obras efectuadas en las casas de un rico e influyente judío abulense. Las citadas obras que se ejecutaban en casa de Mosé Tamaño, al sacar unos puntales, ocasionaron perjuicios a la Sinagoga y a los vecinos. Los puntales que ocupaban la mitad de la calle, impedían que en ésta se vendiesen mercaderías para los moradores de la aljama. Se quejaban los judíos, de que con la influencia y "mucha fasyenda" que tenía Mosé Tamaño no podían alcanzar con el mismo, el cumplimiento de la justicia ya que "ninguno osa embargar la dicha obra ni le osa reclamar"[442].

El poder regio entra incluso en averiguaciones sobre otras diversas cuestiones. En 30 de mayo de 1488 y desde Murcia, se ordena por los reyes al corregidor de Ávila, que se practique información sobre el modo de hacer los "quiñones", y sobre deudas de cristianos a judíos y de judíos a cristianos[443].

La tutela real se manifiesta también en comunicación a la aljama en cuestiones jurisdiccionales o de usurpación de la jurisdicción real. Ordenan los monarcas desde Úbeda, en 9 de noviembre de 1489, a la aljama de Ávila, que se consienta a los judíos de la misma acudir en demanda de justicia ante la ciudad, al haber hecho los judíos abulenses una Ordenanza y designado a dos personas llamadas "tomadores", impidiéndoles y poniéndoles trabas y dilaciones para comparecer ante la justicia de la ciudad, lo que suponía una usurpación de la justicia real. La respuesta regia es tajante: "dexedes e consyntades a qualesquier judíos de la dicha aljama que vengan a se quexar cada e quando quisieren ante el corregidor y alcaldes de la dicha cibdad de qualquier persona o personas que les agrauien e ynjuriaren, e no se lo empacheys ni estorveis ni sobre ello les pongays excomunión alguna...[444].

Fuera del área abulense también se dieron casos de tutela regia sobre los judíos en vísperas de la expulsión. Fernando el Católico acoge bajo su protección a los judíos de Zamora en contra de prédicas hostiles de los dominicos. Asimismo, se confiaba a hebreos castellanos la administración de la Santa Hermandad la institución más potente de Castilla. Y el tutelaje real sobre los hebreos, del que hemos mencionado solo algunas muestras, no cesará y seguirá manteniéndose, incluso, después de finalizado el proceso del Niño de La Guardia, cerrado en noviembre de 1491.

En las cartas reales abundan frases en que se consignan entrañables afectos hacia los judíos solicitantes del amparo: "son míos, están bajo mi amparo y protección cada uno de ellos, sus personas y sus bienes, y les aseguro de todos y de qualesquier persona, porque de derecho canónico y según las leyes de éstos nuestros reinos, los judíos son tolerados y sufridos y nos los mandamos tolerar y sufrir y que viven en nuestros reinos como nuestros súbditos y vasallos".

La relación de ejemplos protectores de los reyes sobre las Comunidades judías, podía alargarse en infinidad de testimonios dados en los Reinos de Castilla. En los países europeos, asilo de judíos, y de los que fueron expulsados sin darles opción alguna a quedarse en ellos, no se adoptó en favor de aquellos ninguna clase de tutela sobre sus personas y bienes. No hemos encontrado en lugar alguno ni tan siquiera una medida de protección, aunque fuese en plan caritativo o testimonial que se diese en las áreas europeas respecto a los hebreos. No existió, en aquellas, la magnanimidad y sentido de la justicia que se acredita en las disposiciones regias respecto a judíos de los Reinos de España, y en particular, a las dadas para los judíos de la aljama de Ávila, que antes hemos reseñado.

## 10. Carácter antijudío del Sínodo abulense de 1481

El tratamiento del problema judío tuvo sus altibajos en la ciudad de Ávila, que siempre había mostrado predilección, o al menos tolerancia, con el pueblo judío, salvo en contadas ocasiones en que se había despertado el acoso del pueblo o de algún corregidor. Anticipándonos a los tiempos venideros, podríamos definir este Sínodo diocesano, no de antijudío, sino rayando en el antisemitismo.

La buena entente, la armonía judeocristiana, la relación afectiva y profesional acusada en oficios, empresas y negocios comunes, no era óbice para que ambas comunidades, la cristiana y la judía, tuviesen conciencia de la existencia de dos bloques antagónicos y diferenciados. En ocasiones los separadores y rupturistas, fueron los sectores eclesiásticos cristianos, –más el bajo clero que el alto clero– los que más contribuyeron a ahondar las diferencias y distancias entre ambas. Este fue el caso tratado en el Sínodo de Ávila de 1481, convocado por el obispo Alonso de Fonseca y celebrado en la Catedral del 10 al 14 de septiembre de 1481.

El Sínodo hizo específicas declaraciones, así como prohibiciones, según las cuales, a partir del año 1481, se operaba una reducción de las relaciones judeo–cristianas, reavivándose la polémica que venía a confirmar las leyes vejatorias dadas contra moros y judíos. Estas relaciones, comenta Nicolás González[445], quedaban reducidas, al menos en teoría, a un trato superficial en las cosas imprescindibles de la vida social y económica. En definitiva, el prelado se oponía abiertamente a toda relación de judíos con cristianos, estableciendo normas de separación tendentes al aislamiento de ambas comunidades, y también de los cristianos con moros.

Las normas de separación dictadas en el Sínodo, son de acusado valor histórico para conocer la situación de las tres comunidades. El Sínodo, censuraba y lamentaba, por el hecho de que "algunos cristianos y cristianas, vivan con moros y judíos sirviéndolos en sus casas; y durmiendo y comiendo y bebiendo con ellos continuamente; algunas mujeres cristianas dan leche y crían a los hijos de dichos moros y judíos"[446]. Esto indica que, entre el pueblo llano existían de hecho relaciones espontáneas entre los miembros de las tres comunidades. Y así era en efecto. La relación judeo–cristiana, era más distante con los altos estamentos civil y eclesiástico, salvo cuando se trataba de intereses económicos o de la asistencia médica, tan solicitada, de los afamados físicos judíos.

Las Constituciones sinodales de 1481, prohibían la convivencia de cristianos con judío o moro, "a soldada o de gracia, sirviéndole, comiendo y durmiendo con él dentro de casa", "y amamantar los cristianos a hijos de moros y judíos, ni hacerles oficios serviles", así como "encenderles la lumbre el sábado u otras cosas semejantes... so pena de excomunión mayor". Llegábase a más en la prohibición sinódica: vedar a los cristianos acudir a las bodas y a los ritos de circuncisión y mortuorios judaicos, e incluso vejámenes tales, que ordenaban a los clérigos hasta la suspensión de oficios si "estuvieren judías y moras endechando o llorando o en cualquier otra manera" y, a no permitir a los cristianos comer o beber manjares, viandas, frutas y vinos que judíos o moros "aderezasen o adobaren o aguisaren, so pena de excomunión".

El obispo se oponía de modo terminante al mantenimiento de todo tipo de relación judeo–cristiana, invocando motivos religiosos. Consideraba que el hablar en la compañía y conversación de los malos "daña y corrompe las buenas costumbres..." y, "por quanto de la tal conversación allende de lo susodicho, a las ánimas de los fieles cristianos y cristianas que lo tal facen se pueden seguir grandes peligros, como las costumbres de los judíos e infieles que en ninguna cosa concuerden con las de los cristianos. Y así, los dichos infieles, por la continua frecuentación y frecuentada familiaridad, de facili podrían inclinar los coraçones de los simples a su perfidia, y superación y seta (secta)".

A su vez, y en este catálogo o nómina infame de prohibiciones, impide a moros y judíos acudir a los divinos oficios y su participación en las procesiones. Alonso de Fonseca se indigna y escandaliza, por el hecho de darse en Ávila situaciones que no acontecían en otros lugares. Se contenía en el capítulo VII (De Yudaeis et Sarracenis) y bajo el título: "Que en los ayuntamientos o procesiones que se ficieren a honor de Dios no intervengan y estén los judíos y moros, ni para ellos sean llamados". El texto era el siguiente: "Una abusión avemos visto fazer en esta ciudad de Ávila, la qual en ningún lugar de christianos vimos, que los judíos y moros son compelidos a andar en procesión y fazer danças y otras alegrías el día del Cuerpo de nuestro Señor y otras procesiones generales de religiosa y cristiana alegría que, por algunos beneficios recibidos de Dios, pertenece fazer a los fieles christianos dando las gracias que pueden dar a Dios por el beneficio que les ha fecho. Y no sabemos por qué razón o con que ceguedad a tan sanctos y fieles ayuntamientos ayan de concurrir y ser necesitados a intervenir los infieles, a fazer un cuerpo mostruoso, ayuntadas dos especies de infidelidad a tan sancta y verdadera cabeça de fe como la nuestra"[447].

Y el categórico e imperativo mandato que se contenía en las Constituciones Synodales, terminaba así: "estatuimos y mandamos que en este nuestro obispado, en las procesiones y ayuntamientos del clero y del pueblo que por honra de Dios se

fazen, los dichos judíos y moros infieles de aquí en adelante no vayan ni puedan intervenir, ni puedan ser a ello compelidos, so pena de excomunión mayor...".

Las frases estampadas en las Constituciones Sinodales, corroboran que, para Alonso de Fonseca, hombre de amplia cultura, aunque "prelado cortesano de costumbres un tanto mundanas", aquellas "situaciones", llamábanle la atención y le escandalizaba la armónica relación social y humana que se daba en Ávila entre judíos y cristianos. Reputaba de insólita y reprobable esta situación. Esta simple declaración, venía a ratificar que las relaciones judeo–cristianas alcanzaban en la ciudad de Ávila, cotas de sosiego y de pacífica convivencia. Las danzas que los judíos ejecutaban ante el Santísimo Sacramento en las procesiones del Corpus, corroboran que el respeto mutuo y la recíproca tolerancia, entre las religiones mosaica y cristiana, eran hechos destacados y notorios, que no escandalizaban ni sacaban de quicio en absoluto a los abulenses, sino a su obispo.

En la época de los Reyes Católicos, se dieron incesantes quejas y reclamaciones, pero en términos generales, y salvo casos excepcionales, como el del obispo fray Hernando de Talavera, auténtico pastor de la tolerancia, –y así le fue al mismo, al final de sus días, perseguido por la Inquisición– fueron los estamentos sociales cristianos los que constantemente alentaban y creaban barreras de separación en la sociedad judeo–cristiana, prevaliéndose de la temida arma de la excomunión, pero sin embargo, nunca renunciando o apartándose de los negocios con judíos y de tener bien presentes en sus enfermedades a los médicos hebreos.

Nicolás González[448], estima que estas fuertes limitaciones en el trato y convivencia social, iban preparando la separación de moros, judíos y cristianos. Considera que, es imposible precisar en qué grado se llevaron a la práctica las normas sinodales y si aquellas surtieron efecto o tardaron tiempo hasta que fueron haciéndose realidad. Coincidimos con el historiador, en que éstas disposiciones no cayeron en el vacío. Eran las palabras de un obispo y las prescripciones de un Sínodo los que las respaldaban, y los abulenses mostraron siempre un reverencial acatamiento a las decisiones de sus prelados.

Se comprueba, que ya los judíos con anterioridad a 1481, habían empezado a desalojar casas de la calle de El Lomo –donde estuvo enclavada una importante sinagoga– y otros lugares, circunstancias que hacen pensar a González, que ya había empezado a disminuir el prestigio social de los judíos de Ávila, y que ganaba terreno el de los cristianos. Nosotros, no estimamos se diera esa "disminución de prestigio social", y más diríamos que, los malsanos aires de intolerancia que procedían de otros lugares, habían traspasado ya los muros de la ciudad levítica, lo que significaba que, el futuro del pueblo judío estaba fatalmente amenazado, y empezaba a resquebrajarse la tradicional armonía judeo–cristiana que, en las tierras abulenses era ejemplar.

Por lo que respecta a la estructura de las "castas" en 1486, Américo Castro considera que antes de dictarse el Edicto de expulsión, seguía siendo en Castilla casi como en tiempos de Alfonso VII[449]. Sin embargo, la situación de las "castas" había cambiado profundamente, al menos desde el último cuarto del siglo XV, mucho antes de la ascensión de los Reyes Católicos. Ello no contradice la opinión de Castro, en el sentido de que los grandes señores eclesiásticos o seglares, continuasen la costumbre de mantener, amparados en sus estados a tres creencias, y que seguía inquietándoles la quiebra o ruptura entre aquellas, pero solo por motivaciones económicas.

## 11. Las Ordenanzas Municipales de Ávila de 1487 y los judíos

El Sínodo abulense de 1481 fue inhumano, infamante y agresivo contra la Comunidad judía de la Diócesis, y naturalmente hizo su mella. Levantó inesperados y espesos muros de separación entre judíos y cristianos y trastocó, en suma, la tolerancia religiosa existente. Esto es innegable. No fue el caso de otros Sínodos castellanos, por ejemplo, de los segovianos, en que concretamente, relativo a los judíos, en la lectura que de ellos hemos hecho, sólo se aludió a conceptos: "Todos se convertirán a la fe de Jesucristo al final del Mundo", y la reprobación a la censura que hacían los judíos de los cristianos por el culto de las imágenes.

Sorprende, sin embargo que, en el ámbito de las Ordenanzas municipales acordadas reformar en 1485, por el consistorio abulense y publicadas en marzo de 1487, no se vean relegados los judíos. Las normas discriminatorias para los componentes de las Comunidades hebreas, no tuvieron cabida en estas Ordenanzas. Judíos, cristianos y moros, gozan en las mismas de idénticos derechos ciudadanos. Moros y judíos estaban autorizados para proseguir desempeñando sus oficios como inmemorialmente lo habían hecho. Y por supuesto, en nada similares a las Ordenanzas municipales de Vitoria de 1428, antijudías, exigiendo señales en vestido y prohibición de trabajar en domingo y días festivos. No conocemos ninguna Ordenanza Municipal de los Reinos peninsulares, tan equitativa y desbordada en sentido humanitario para los judíos, como las de Ávila.

Eran las de Ávila una gran victoria de la tolerancia civil, frente al inveterado rechazo eclesial. Las actividades comerciales no les eran en absoluto restrin-

gidas, pudiéndose mover libremente en el desempeño de ellas. La igualdad de trato se acusa sobre todo respecto a carpinteros, carniceros, zapateros y recatones. "Otros y Hordenamos e mandamos que estos derechos del suelo páguen los judíos e moros desta cibdad según e por la manera que lo han de págar los cristianos e de suso se contiene. Quier salgan a la feria quier non". Pero sobre todo, la Ordenanza 80 es un modelo de exaltación de la tolerancia y el respeto, que no era usual en otros lugares. En ella se ordena que, ningún cristiano se "entremeta a prender a los judíos e moros en sus juderías o morerías, aunque labren y fagan sus labores puertas abiertas en los días de las Pascuas e Domingos e fiestas que son de guardar, ni en otros algunos, aunque dentro de ellas anden sin señales, é quien lo contrario hiciere caya en la pena...". Por lo tanto, todo cristiano sería condenado como vulgar delincuente si aquel o aquellos infiriesen tal injuria y perjuicio al hebreo o moro, que, como ratifica magistralmente Martín Carramolino, en su Historia de Ávila, gozaba del "seguro del hogar propio" dando con ello prueba de una "laudable caridad evangélica", distinta a la que en otros lugares se observaba respecto a judíos y moros.

Otros capítulos o leyes de estas Ordenanzas o Ley 86 eran las referentes a la obligación de alimentar a los halcones, azores y otras aves dedicadas a la cetrería a costa de las carnicerías de la ciudad, tanto cristianas, judías o moras, y establecía días concretos de la semana que se fijaban a este fin para dichas carnicerías: Las judiegas los viernes del año y cuaresma; las moriegas los sábados, y las cristianas los cinco días restantes de la semana. Con ello, ex profeso o implícitamente, se autorizaba por las Ordenanzas el consumo de carnes y el tráfico con las mismas a judíos y moros en días generalmente no hábiles para consumir carne los cristianos, lo que era muestra de un profundo respeto –"ser de rúbrica"– a los ritos, prácticas y costumbres de cada credo religioso.

El trato dispensado por las Ordenanzas abulenses a judíos y moros, era el reverso de la moneda, respecto con lo ordenado por el Sínodo diocesano abulense. Todo indica que la autoridad eclesiástica, representada por el obispo y amparada en las disposiciones sinodales de 1481, había sido extremadamente despiadada e intolerante con la Comunidad judía, pero el Concejo, la ciudad, a los pocos años de aquel Sínodo de infamantes proscripciones, en sus Ordenanzas, venía a reconocer a los componentes de las Comunidades hebreas y morisca, idénticos derechos que otorgaban a cualquier ciudadano sin miramientos de raza o de credo. Las Ordenanzas abulenses iban, en cierto modo, contra el sentir de los Concejos castellanos que trataban inveteradamente de cercenar, a toda costa, la influencia hebraica en las ciudades castellanas, donde las oligarquías locales se enfrentaban de continuo a los judíos en conflictos de jurisdicción municipal, esforzándose en la limitación de aquellos privilegios e inmunidades de que gozaban.

La postura del Concejo de Ávila, se ve respaldada por los reyes. El 28 de mayo de 1488 y desde Murcia, autorizan a moros y judíos a que puedan vender mantenimientos a cristianos con excepción de la carne[450]. La petición a los reyes partía del Concejo de Ávila, alegándose que la ciudad era de "muy poco trabto" y que todos los "recueros" o arrieros eran moros, estando el "trabto e conversación" en la ciudad en manos de moros y judíos. Las justicias habían vedado y defendido que, tanto moros como hebreos no vendiesen pescado, ni sardinas, ni miel, ni aceite, ni otras cosas de alimentación, por lo que con ello la ciudad y vecinos padecían enormes perjuicios al carecer de mantenimientos. Los reyes ordenan que, hasta tanto se disponga otra cosa, "dexeys e consyntays a los dichos judíos e moros" de la ciudad, "vender las cosas de comer que fueran menester para el proveymiento de la dicha cibdad e vecinos e moradores della". Solo se consignaba una excepción para aquéllos: impedirles que "puedan matar y vender carne a Cristianos", tanto en la ciudad como fuera de ella[451].

La prohibición a los judíos de venta de carne, pescados y otros mantenimientos a los cristianos, venía de atrás. Concretamente en el Ordenamiento de Cortes de 1405, y sobre todo, en los comienzos del siglo por la Pragmática de la reina Catalina de Lancaster, en el periodo de minoridad de Juan II sobre el "ençerramiento de los judíos e los moros de Castilla", que avalaba una discriminación profesional o una actitud segregacionista. En el capítulo 2 de dicho Ordenamiento, queda prohibido el ejercicio del comercio con los cristianos, y en el artículo 20 se les prohíbe vender pan, vino, harina, aceite, manteca "nin otra cosa alguna de comer a cristianos, ni tengan tienda con boticas, ni mesas en público, ni en escondido, para vender viandas algunas, que sean de comer"[452].

Sin embargo, no todo eran plenas complacencias y solícitas concesiones a judíos y moros. También, dentro de las Ordenanzas municipales de 1487 en que se hace mención a las Comunidades judía y musulmana, se arbitran algunos medios limitativos: se les prohíbe comprar pescado fresco los jueves, días de ayuno y cuaresma, y que ninguna cristiana conviva en sus casas con judíos y moros y, asimismo vender en carnicerías cristianas carne que los judíos sacrificasen bajo su propio ritual.

# XIII

# LA INQUISICIÓN EN CASTILLA Y ARAGÓN

## 1. Inquisición en Castilla y Aragón. Su establecimiento y antecedentes

A través de la etapa medieval la Iglesia, en opinión de Netanyahu, "se vio a sí misma como la ciudad de Dios en la tierra, como el mensajero divino encargado de una misión sagrada", y que "los que se mostraban difíciles de convencer tenían que ser naturalezas perversas más allá de toda esperanza, y su destrucción, por parte de la Iglesia no se podía de ningún modo considerar como un crimen, ya que las almas de pecadores estaban, en definitiva, condenadas al castigo eterno"[453]. Esa era la inequívoca visión y alcance de la doctrina de la Iglesia que se consideraba única e indestructible.

De la distinción entre la concepción hebrea y la cristiana en torno al mesianismo, arrancaba su diferenciación ideológica entre una y otra religión. Según la idea cristiana –escribe el mismo autor–[454], "el Mesías había venido ya. El hombre ya estaba viviendo en la era del Mesías. La postura judía negaba esto y afirmaba que, la era mesiánica había que buscarla en el futuro, no en el presente ni en el pasado". Era, en frase del historiador israelí, "una extraña, mística e insoluble controversia".

La jurisdicción eclesiástica durante la Baja Edad Media, se sirvió para tratar de erradicar las actividades heréticas de la Inquisición. Concluida la dura y cruenta cruzada contra los albigenses, el Concilio de Tolosa instituyó una Inquisición de carácter netamente eclesiástico. Su meta y finalidad era conseguir, a toda costa y sin paliativos, la retractación de los inculpados de herejía y, en caso de no lograrse, entregar a aquellos al brazo secular para su castigo.

Fue Gregorio IX en 1233, cuando en cada diócesis, delegó en la Orden de Predicadores la misión indagatoria en los casos de herejía, pero las penas que

incluían, la de muerte en la hoguera, prisión y confiscación de bienes, su ejecución se confiaba al brazo civil.

Por su cercanía a las áreas donde se produjeron las herejías albigenses, fueron Cataluña y Aragón, los lugares en que se instituyó en la Península la Inquisición eclesiástica, en la etapa de Jaime I el Conquistador (1213–1276). Durante esta etapa, el Concilio tarraconense (1242), en sus cánones, procedió al aspecto organizativo del Tribunal con la activa participación del dominico Raimundo de Peñafort, redactándose la "Instrucción de Inquisidores", con normas procedimentales de actuación.

Respecto a Castilla y León, la herejía y su castigo con pena capital, ya se contemplaba en el siglo XII en el Fuero Real y en las "Partidas", por lo que no llegaron a buen fin los intentos de instaurar en aquellos Reinos la Inquisición a semejanza de la aragonesa y catalana.

El esencial fundamento de la Inquisición en el medioevo, existente desde 1233, cuando el papado la instituyó para detener la herejía albigense, su nota más característica, era la del control papal de aquella, ejercido por delegación a cargo del general y provinciales de la Orden de Predicadores.

Concreta Doris Moreno[455], como en el siglo XIV existen tribunales inquisitoriales en Italia, Francia, la Corona de Aragón, Bohemia, Polonia, Portugal, Bosnia, Alemania y Gran Bretaña. Castilla y Escandinavia, carecieron de ellos. "La ausencia de Inquisición en Castilla –para Doris Moreno– se debería a que la monarquía castellana no necesitaría la sanción de la Iglesia para ejercer su poder. No obstante, –añade– que no hubiera tribunal inquisitorial en Castilla, no quiere decir que no se persiguiera la herejía por medio de la justicia civil o a través de los tribunales episcopales".

Los papas en breves y bulas, excitan de continuo a los tribunales inquisitoriales a perseguir la herejía. Bien es cierto que, en las torturas y muertes no intervienen, y a lo más que llegan es a la incautación de los bienes de herejes y condenados, pero, era vox pópuli la práctica de la tortura en todos los tribunales de España y Europa. ¿Cómo iban a desconocer los papas estas torturas y muertes? No lo consignaron, es cierto, en Bulas y Breves, e incluso en alguna ocasión, se pronuncian sobre quejas recibidas por la dureza en la aplicación en interrogatorios y penas. Los papas se limitan –y no salían de ese círculo –en aprobar los actos de los inquisidores, y en cuanto a la aplicación de penas, que éstas fueran ejecutadas por el brazo secular, para no mancharse la Iglesia en su aplicación, pero todos los pontífices sabían que era el cruel desenlace y broche final de los procesos. Entonces, ¿por qué hacer de chivo expiatorio, en nuestro caso la figura de Torquemada, como si él fuese el único conocedor instigador y responsable de la represión inquisitorial? Si existe culpa –y la hay– debe ser compartida con el papado que creó y amparó los

Tribunales, refrendó actos de Inquisición y designó inquisidores, aunque en la letra de los Breves y las Bulas, no se aluda al cumplimiento de las penas, y se silencie, también, la práctica habitual de la tortura se dio en todos los tribunales de Europa, y por supuesto de España.

Concretamente, en 1441, Eugenio IV, significaba en su Bula que si los conversos retornaban al judaísmo debían ser castigados por un tribunal inquisitorial, y en 1451, Nicolás V –remodelador de Roma– dicta una Bula en que autorizaba al obispo de Osma y al vicario de la Diócesis de Salamanca a actuar en las causas de la Inquisición contra aquellos conversos que judaizaran; y en 1455, se envió a Enrique IV una solicitud, y uno de cuyos principales redactores fue el general de los jerónimos Alonso de Oropesa, en la que se pedía la creación de una Inquisición para acabar con los "malos christianos o sospechosos en la fe"[456].

Respecto a los orígenes de la Inquisición en España, se sitúan por Netanyahu, en el Toledo de 1449, y lo califica como "proyecto urdido por los racistas eclesiásticos dirigidos por el vicario de la Diócesis toledana". El proyecto fue aparcado en principio. A Alonso de Espina, con su "Fortalitium Fidei", se le considera como el que relanzó y dio vida al proyecto de 1449. Es por tanto, en aquel Toledo, con la "Sentencia Estatuto", donde surge –como afirma Doris Moreno[457]– lo que se ha llamado la "prehistoria de la Inquisición española", con la figura de Alonso Espina como "el gran inventor del sistema". Nicolás V llegó a designar dos inquisidores pontificios –el obispo de Osma y el vicario del obispado de Salamanca– para que actuaran contra los conversos, y aunque el proyecto de la Inquisición se aparcó momentáneamente en noviembre de 1451, se hizo evidente que, a mediados del siglo XV, la confrontación entre proconversos y anticonversos era ya abierta y frontal.

Por tanto, casi al final del reinado de Enrique IV, ya había surgido una iniciativa inquisitorial, que el rey –qué gran acierto– no la llevó a efecto. En definitiva, el proyecto de crear una Inquisición venía de atrás, de antes de iniciarse el reinado de los Reyes Católicos. No fueron por tanto éstos, los creadores de una Inquisición que ya existía en el medioevo. Lo que iba a producirse con la creación de la nueva Inquisición, no fue otra cosa que la "nacionalización" de la misma al pretender, no el control regio sobre ella, sino un control parcial, reducido a la designación o proposición al papa de los inquisidores que habían de regirla. Y la Inquisición no nacía, como erróneamente se ha dicho, "para ocuparse prioritariamente del problema judío y converso", sino concretamente del criptojudaísmo.

¿Cuál fue el motivo de la creación de esta nueva Inquisición? Todo apunta a que los Reyes Católicos, angustiados y espoleados por el alarmante problema converso, durante su visita a Sevilla en 1477, solicitaron de Sixto IV la concesión de una Inquisición pontificia para Castilla. La cuestión conversa era preocupante. Los

reyes realizaron su petición a Roma, fundamentada en la existencia en sus Reinos de gran número de conversos que, "sin premio ni fuerza", tornaban a la observancia y ceremonias judaicas, ejerciendo un contumaz proselitismo. Pensaron con esto, que la Inquisición sería el instrumento idóneo para frenar enfrentamientos y crear una convivencia, al eliminar a los falsos conversos, dejando a los judíos fuera de la competencia de los Tribunales a establecerse.

El 1 de noviembre de 1478, se dicta la Bula "Exigit sincerae devotionis", proclamada por Sixto IV, creándose la Inquisición bajo la tutela de los Reyes Católicos y a instancia de los mismos. Para Tarsicio Azcona[458], la reina fue la gestora de esta Bula en medio de un gran secretismo, y aprovechándose de los buenos gestores que tenía en Roma. Posiblemente, fue tramitada directamente entre la propia reina y el papa, "y tan solo fue conocida cuando ya la tenían los reyes en sus manos. Aconsejaban este secretismo las personas y la sociedad a las que iba dirigida"[459].

¿Fueron los reyes inductores de la creación del nuevo Tribunal? Prescindamos de buscar personajes que indujeran a los reyes esta creación. Se ha especulado, sin base, con los nombres del dominico Felipe Barbieri, cardenal González de Mendoza, y hasta injustamente de Hernando de Talavera. La mayoría de los historiadores coinciden en que la idea surgió con motivo de la estancia de los reyes en Sevilla, quienes constataron personalmente la gravedad del "fenómeno converso"[460]. El documento aludido obra en el Archivo de Simancas[461]. Existe un memorial de fray Tomás de Torquemada enviado a los reyes: "Las cosas que debían de remediar los Reyes", y entre ellas, ocupa el primer lugar, lo referente a los judíos de Castilla, aunque no hace mención de la Inquisición, ni nombra expresamente a los conversos.

Sobre quién de los dos reyes fue el motor de arranque para la creación de la nueva Inquisición, para Netanyahu fue sin duda el rey Fernando el que "creó la Inquisición formalmente para deshacerse de los falsos cristianos entre los conversos, pero en realidad, fue para reducir la presión del creciente movimiento anticonverso. No quería –escribe el mismo historiador– castigar a todos los conversos. Fernando –añade– fue un gran hombre de Estado, pero al estilo maquiavélico. No en vano Maquiavelo dice haberlo tomado como modelo para su libro 'El Príncipe' ".

¿Eran conscientes los Reyes Católicos de lo que estaban poniendo en marcha cuando solicitaron de Roma la nueva Inquisición a instancia de los frailes, que les acosaron en Sevilla en 1477? ¿Fueron ellos los que promovieron de "motu proprio" aquel cambio? ¿Se encontraban arrastrados por un ambiente inquisitorial que ya existía en la sociedad española? Estos son los interrogantes que se formula Manuel Fernández Álvarez[462]. Para el mismo, el ambiente inquisitorial ya existía y fue determinante al influir en el ánimo de los reyes, y máxime cuando Fernando el

Católico percibió lo que suponía para el poder regio, contar con un Tribunal tan poderoso, con jurisdicción en toda España; aunque también expresa que "no cabe suponer que Isabel no estuviera ampliamente implicada"[463]. Por ello, para Fernández Álvarez, se da un planteamiento básico: "el de la enfervorización, al calor de la guerra de Granada". Y apunta, como "no es un azar, que las primeras actuaciones de la nueva Inquisición fuesen sobre todo en el Reino de Sevilla, sincrónicamente con el comienzo de la guerra contra el reino nazarí granadino".

Era evidente que Andalucía, y sobre todo Sevilla, era un feudo en el que campaban a sus anchas los falsos conversos judíos, que ejercían acuciante presión sobre los nuevos cristianos, y por ello, y no por otra causa, se decidió a iniciar allí la acción inquisitorial.

Lo cierto es que Sixto IV dio luz verde para la creación de un Tribunal constituido exclusivamente por eclesiásticos, aunque con dependencia de la monarquía reinante. Era, a todas luces, una delegación parcial del poder pontificio en el poder civil y su cometido el de extirpar la herejía, centrada en los judíos conversos que retornaban a sus ritos judaicos.

Isabel y Fernando –justifica Luis Suárez–[464], "no pretendieron como en otros lugares de Europa, que fuese la justicia ordinaria la que se ocupase de los delitos de herejía. Hoy sabemos –dice– que esta decisión significó menor grado de dureza en las represalias, aunque esto no pretenda justificar la medida. Ellos –añade– aceptaron el orden jurídico establecido por Gregorio IX en 1231: solo la Iglesia es competente en los delitos que afectan a la fe y a las costumbres religiosas. Lograron, sin embargo, que Sixto IV les diera intervención en la designación de jueces, a cambio de que el Estado pusiese a su servicio los resortes materiales que necesitaban". Para Suárez, fue "un verdadero abuso que se tradujo en dura represalia", y saca en inequívoca y convicente conclusión, que los Reyes Católicos no fueron los que introdujeron el procedimiento inquisitorial, sino "los que lo recogieron tratando de darle eficacia".

Y es cierto, porque la Inquisición española no era una realidad nueva, sino una adaptación a la eclesiástica, con fuero, en determinados aspectos, de la Monarquía de los Reyes Católicos, que reabrió sus puertas en la lucha contra el criptojudaísmo y bajo los controles del papado. Por lo tanto, no puede achacarse a los Reyes Católicos la institución inquisitorial, como institución de nuevo cuño, porque los procesos y las hogueras se dieron, desgraciadamente, desde 1231. Hubo por lo tanto, muchos "Torquemadas" que precedieron al que iba a ser inquisidor general de la nueva Inquisición, siendo la Iglesia romana insensible a toda rectificación, a excepción de algunos papas que, intentaron evitar los abusos, los crímenes de sangre que se cometían por los Tribunales, que actuaban sin Ordenanzas, o las que existían de poco o ningún calado procedimental.

No fue una institución –la que se creó en 1478– sino un procedimiento que determinaba la forma en que habían de llevarse a cabo los procesos por herejía, y al propio tiempo, no debía considerarse como una Institución medieval. Nació por imperativo de la hostilidad del pueblo frente a hebreos y conversos, y en la existencia abundosa de prácticas rituales secretas, por parte de los falsos conversos, es decir para juzgar a herejes y judaizantes.

Y en cuanto a diferenciación entre la antigua Inquisición medieval y la creada, la primera era con dependencia de los papas, con carácter ecuménico y siguiendo las directrices de Roma, mientras que, la que se creaba e implantaba en Castilla –y después en Aragón– nace, de una idea política asumida por el pontificado, y desvinculada de la autoridad de los obispos y vinculada a las necesidades políticas de la Corona. La primera dependiendo por entero del poder eclesiástico del papa y de los obispos. La creada, depende del Estado y solo de él en determinadas facetas. El papa, en este caso de la nueva Inquisición, "aceptó inhibirse de una de sus atribuciones esenciales, la defensa de la fe, que en adelante, –como expresa Suárez,[465]– "es asunto del Estado español", y significa, como desde un principio, existe una colaboración estrecha entre la Inquisición y la Corona e incluso más: "existe una identidad entre el aparato del Estado y el poder inquisitorial", de tal modo que, "los inquisidores son una especie de funcionarios y el Consejo de la Inquisición es uno de los grandes cuerpos del Estado". Y concluye con la aseveración, cierta, de que la "Inquisición era un instrumento al servicio del Estado".

Será la Bula fundacional de la Inquisición el texto más discutido de la historia española.

Otras cuestiones diferenciales entre la Inquisición pontificia y la española, aprobada por Sixto IV, se centraban en primer lugar la designación de candidatos para inquisidores de la que se excluía al papa, y la misión se confiaba a los reyes, y que las sentencias no eran apelables al pontífice siendo la autoridad del inquisidor general tan amplia que, ante sus decisiones finales, no cabía apelación.

Es cierto, que la instauración de la nueva Inquisición, no gozó de adhesión en muchos lugares de España, produciéndose en algunos una oposición a la instauración de los Tribunales, e incluso en Aragón, donde funcionaba el Tribunal pontificio desde el siglo XII, no celebran autos de fe hasta 1485, con ocasión de los asesinatos de los inquisidores Gaspar de Jutglar y sucesivamente de Pedro de Arbués.

La Bula solo tenía alcance jurisdiccional para Castilla, pero el rey Fernando hizo tentativas de la extensión del Tribunal en Aragón, y Sixto IV, dándose cuenta del inmenso error que había cometido al conceder el Tribunal, optó por la negativa a extender la jurisdicción del Tribunal al Reino de Aragón. La tenacidad y perseverancia del rey Fernando en su empeño, tuvo sus positivos resultados y en 1483 se

designa a Torquemada inquisidor de Aragón, y como ya lo era de Castilla, se convirtió en el señor todopoderoso de Castilla y Aragón.

Con el establecimiento de la Inquisición, "toda la sociedad entró en un ambiente enrarecido de sospechas, de delaciones y de prisiones, con un horizonte sombrío". "Tan sombrío –comenta Fernández Álvarez[466]– cuanto que al final del proceso la sentencia podía ser de herejía, lo que conllevaba ser quemado en la hoguera, tras el Auto de Fe consiguiente". Y termina su frase con unas consideraciones estremecedoras: "Cierto que la época era cruel y que la justicia obraba bárbaramente en toda Europa. Pero lo penoso de la Inquisición es que lo hiciera en nombre de Cristo".

La que denomina García Cárcel[467], "Inquisición de Torquemada", "suponía en la práctica el triunfo de la Inquisición diseñada por Espina en Toledo en 1449 y el fracaso de los dos modelos inquisitoriales, episcopalistas de Alonso de Cartagena y Alonso de Oropesa; de consolidación en definitiva, del pecado original de la Inquisición, la usurpación de la jurisdicción inquisitorial. Esta Inquisición que no pudo ser, que no llegó a nacer, ya planteaba la confrontación justicia–caridad, reivindicando que se tuviese más en cuenta la segunda virtud".

Hemos mencionado los principales actores de esta nueva creación de la Inquisición, sobre todo en lo que concierne a los reyes, pero no de la personalidad del firmante de la Bula, de Sixto IV, constructor de la famosa capilla Sixtina y el puente Sixto, que enriqueció la Biblioteca vaticana, pero para Siegfried Obermeier[468], "hombre enfermo y débil que solo pensaba en su familia y se dedicaba al nepotismo más evidente que Roma jamás había visto". No fue precisamente un papa ejemplar a los ojos del mundo. Juan María Laboa[469], lo describe como desmedidamente nepotista. Para Laboa era un Pontífice "de espíritu poco franciscano". Comenta que turbado por la violencia de los primeros tribunales, Sixto IV deploró los amplios poderes que había concedido a la Corona española y trató de detener el drástico programa inquisitorial, restringiendo su independencia y sus poderes, pero ante la firmeza de Fernando e Isabel, y las negociaciones emprendidas por el cardenal Rodrigo de Borja en su apoyo, de nuevo dio su brazo a torcer.

Justifica Laboa que no hay por lo tanto que "culparle en la demasía de este Tribunal, pero no deja de sorprender –añade– que, preocupándose tan poco de las virtudes, de la moralidad y del ideal evangélico, este papa se lanzase a castigar a los culpables de pecados ciertamente no mayores de los que cada día se cometían a su vera". Es la figura de un papa, que como otros, desgraciadamente, veló más por su interés personal, gozó hasta lo más inimaginable de la vida, y fue poco celoso en la tarea pontifical.

Y como conclusión, se ha abundado por algunos historiadores, en la tesis de si la Inquisición tuvo origen judaico. Simplemente conjeturas sin base documental

fiable. Para Domínguez Ortiz[470], "...no se puede negar que, algunos conversos eminentes figuraron entre los impulsores de la Inquisición castellana, ya lo fuese en calidad de apologistas", y cita las figuras de fray Alonso de Espina, fray Tomás de Torquemada y fray Diego de Deza. Sin embargo, se aparta de considerar que la Inquisición fue de origen judaico. Nos parece muy confusa la de Américo Castro, para quién el establecimiento de la Inquisición es "solidario del mesianismo" que florece selváticamente entre los siglos XV y XVI[471], y por supuesto rechazamos la atrevida de Sánchez Albornoz[472], que la define como "satánica invención hispano hebraica", y lejana, también, la de Antonio Ramos Oliveira[473], considerando que la Inquisición se instauró "a causa de los judíos (¿por los judíos conversos?) y para los judíos", y posiblemente, cercana a algunos estudiosos del tema que afirman fueron los conversos con cargos de menor categoría en el clero español, quienes la crearon e impulsaron en su afán de mostrar su ortodoxia, haciendo gala de un frenesí antisemita. Se ha abundado en que los conversos, para mostrar los "quilates de su nueva fe", fueron los que procedieron con más dureza contra sus hermanos de raza.

Es históricamente válida la afirmación de Menéndez Pelayo: "No hubo en España Inquisición"[474]. Sin embargo, existió en Aragón y Cataluña. La Inquisición pontificia no tuvo arraigo en la Península, teniendo en cuenta que, cátaros, albigenses, valdenses o "fraticelli", generalmente quedaban fuera de ella, y que las únicas creencias preocupantes en España, que eran los judíos y musulmanes, durante siglos se aceptaron, con tolerancia a veces interrumpida. Por ello, la nueva Inquisición que se crea en 1478, va a aplicarse, más sobre judeo–conversos y moriscos, que contra herejes medievales. La Inquisición fundada en 1231 por la Santa Sede, fue la que en 1478 se establece en Castilla como medio de combatir a los conversos sospechosos de judaizar. Era la nueva versión del antiguo Tribunal de la Fe, que había estado en manos papales a través de Inquisidores delegados, y en colaboración con el episcopado, y que funcionó, ininterrumpidamente, desde el siglo XIII, en la Europa occidental para la represión de herejes medievales.

## 2. La clientela inquisitorial: herejes y criptojudíos

La Inquisición –opina Jaime Contreras–[475], buscaba al hereje dando palos de ciego, de tal forma que caen sucesivamente los núcleos criptojudíos, y concreta que, primero fueron los conversos de Ciudad Real, después los de Ocaña, Toledo, Puebla de Montalbán, Belalcázar, Daimiel, Talavera, Illescas y Guadalajara. "En

todas las ciudades más importantes del distrito, allí entró el Tribunal y husmeó lo más recóndito de las conciencias de los cristianos nuevos". Para el mismo historiador, "fue una actividad frenética, ejecutada con rapidez casi sumaria". Y obtiene una lógica conclusión: "con cientos de procesados por año, ¿podrían exigirse en estas condiciones atención, cuidado y análisis minucioso de las causas?" Responde –como no podía ser de otro modo– negativamente para terminar: "Entonces, ¿cómo concluir con seguridad que en aquellas hogueras se quemaba verdaderamente la herejía?"

El pueblo contribuyó al expansionismo inquisitorial y a aumentar su clientela. Lo revela Netanyahu[476], centrando su punto de mira sobre el clero, un clero "que compartía los sentimientos del populacho fue acumulando acusaciones sobre la hipocresía religiosa de los conversos, sobre su práctica secreta del judaísmo, y sobre el peligro que representaba para la pureza de la fe cristiana. Así –añade– se fue cercenando arteramente el trasfondo ideológico de la Inquisición para la destrucción de un grupo integrado en el seno de la Iglesia".

Para Netanyahu, se dieron motivaciones racistas en el establecimiento de la Inquisición española, tesis que descartamos de plano. Nos adherimos a lo dicho por José Antonio Escudero[477]: "si se afirma que la Inquisición fue una institución racista, habría que determinar cuál fue la raza perseguida". Y nos encontramos con la paradoja que, si bien la Inquisición controló a judíos conversos, también lo hizo a hispanos de todas las clase sociales, agentes del clero, desde simples religiosos hasta cardenales, pasando por obispos –después nos ocuparemos en nuestro ensayo, el caso de los Arias Dávila– y más tarde, en el siglo XVII, su labor persecutoria se agrandaría sobre protestantes y masones en el siglo XIX. Por ello, agrega Escudero[478], que a la luz de los textos fundacionales, el único motivo es el que siempre se esgrime: "el aseguramiento de la ortodoxia cristiana, amenazada por las desviaciones de aquellos cristianos nuevos".

La actitud de los Reyes Católicos –en opinión de Joseph Pérez que hacemos nuestra –[479], con respecto a la minoría judía, planteó tres problemas: El religioso, en primer término, un problema social, y un problema político. "¿Era compatible –se pregunta– la unidad del reino con la existencia de comunidades religiosas distintas?"

Joseph Pérez desgrana cada uno de aquellos problemas, estimando que tanto los conversos judíos de buena fe, como los que no lo eran –criptojudíos– eran todos sospechosos ante la masa de cristianos. Por otra parte, la conversión había dado a los judíos conversos muchas expectativas de las que no gozaban en su anterior "status": ingreso en corporaciones locales, emparentar con familias nobles, incorporación al clero, no solamente al bajo clero, sino a dignidades eclesiásticas e incluso episcopales. Todos estos múltiples factores, contribuían a avivar el judaísmo entre

la mayoría cristiana, "que ya –dice Pérez– no hizo más que atizar el viejo antisemitismo, que ya no hizo distinciones entre los que seguían siendo judíos y los conversos. Y ello dio pie a los monarcas para crear la Institución de nuevo cuño".

¿Eran los judíos una parte de la clientela inquisitorial? En absoluto, aunque en alguna ocasión, excepcional, se rompiese la norma. Desde el primer momento de preparar el establecimiento de la nueva Inquisición, siempre estuvo en el ánimo de los reyes –y no existe documento alguno que lo contradiga–, no tocar en absoluto a los judíos y eliminar toda clase de competencias sobre las prácticas religiosas judaicas y por tanto, la observancia del máximo respeto y tolerancia hacia ellos, su credo y prácticas devocionales. El sometimiento de los hebreos peninsulares al poder de la Inquisición, hubiera significado como dar patente de corso, que la religión judía constituía un perjuicio para la religión cristiana, aunque esto –artículo de Fe– se admitiese muy veladamente.

En ningún proceso inquisitorial de los instruidos hasta la expulsión, aparecen ni por lo más remoto, reos o inculpados hebreos, a excepción del proceso, llevado a cabo por el presunto crimen del Niño de La Guardia, en que sí aparecen ya judíos como supuestos implicados en el tan cacareado crimen ritual, pero da la impresión leyendo la parte del proceso descubierta, que el Tribunal les juzga, no solamente por el crimen, sino por la utilización de Hostias consagradas, lo cual entraba ya dentro de la jurisdicción y competencia de la propia Inquisición.

En opinión de Carrete Parrondo[480], el establecimiento de la Inquisición "es aún una incógnita de no fácil explicación", aunque mantiene –y ello es cierto– que los inquisidores nunca actuaron contra los judíos en cuanto a tales, y ello, "por la incuestionable razón de que no era éste su cometido, aunque sí contra judaizantes y criptojudíos, que no eran necesariamente judeoconversos, de cuya sinceridad cabían ciertas dudas, y contra los heterodoxos de la religión católica". Lo ratifica también, John Lynch[481], para quien, la nueva Inquisición, fue establecida para los judíos conversos, ya que en la España del siglo XV, no había "ninguna seria herejía ni tampoco nadie trataba de fundar una religión nueva".

Se ha escrito absurdamente que, uno de los fines de la creación de la Inquisición, aparte de castigar a los judaizantes, fuese debido a evitar que la persecución directa y sin mesura, por parte de los cristianoviejos sobre los judaizantes o falsos conversos, terminase en tragedias tan crueles como las de 1391, y al tiempo proteger a los cristianoviejos de las influencias de aquellos. Desechamos esta idea de Willians Thomas Walsh[482], por la sencilla razón de que cuando se instaura la Inquisición, aunque existiese un rechazo popular al judaísmo, con su actuar, los Reyes Católicos mantenían los resortes del poder y no consintieron algaradas y revoluciones antijudaicas. Lo único que, de veras existía en Castilla y otros Reinos peninsulares era una herejía, que se reducía a la falta de aceptación de los falsos

conversos por parte de los viejocristianos, y en la perdurabilidad de los conversos, que muchas veces tornaban a sus ritos mosaicos.

En este análisis sobre el clientelismo inquisitorial, ha de entenderse el enfrentamiento de los cristianos nuevos o judeo–conversos con los cristianoviejos que, efectivamente, atravesó y seguía atravesando por delicados momentos. "El encumbramiento de los conversos, en muchos de los cuales la conversión no era sincera, encrespaba a los viejos cristianos, contemplando con ira como los conversos ocupaban los puestos claves en los más altos estratos de la sociedad hispánica", y, como los cristianos viejos a su vez, consideraban a la mayoría "judíos clandestinos" o "herejes". La cuestión era tan espinosa, que según Netanyahu[483], el pretexto fue "el objetivo formal de la Inquisición".

Nosotros consideramos que los reyes debían tener "in mente" que el establecimiento de la Inquisición no tendría opositores entre el bloque de cristianos viejos. En opinión también de Netanyahu, que ha de ser tomada con ciertos matices porque entendemos es una opinión distorsionada, la Inquisición española se creó para "difamar, degradar, agregar y arruinar al grupo de los conversos económica y socialmente y para, en conclusión, eliminarlo de la vida española". Pero tampoco es válida esta forzada tesis, cuando los propios Reyes Católicos, en Castilla y en Aragón, mantienen en puestos claves a conversos que los utilizan, como prestamistas, médicos e incluso consejeros.

Estamos conformes en que el recalcitrante odio popular contra los judíos, acrecentado día tras día con "el deicidio", se mantenía por los sermoneadores desde los púlpitos de las Iglesias cristianas, y que se censuraba su modo de vivir, y se les envidiaba por sus riquezas como por el protagonismo que muchos de ellos conseguían en la Corte y en la de los magnates del Reino, era el caldo de cultivo de su rechazo y que, como afirma Fernández Álvarez[484], "se les detestaba hasta por su dieta alimenticia". Sabemos –dice gráficamente y muy irónico–[485] que "las diferencias con nuestro mundo, eran muy grandes; pero aun así que, por comerse una gallina en cuaresma fuera quemada viva la pobre Pampana, no deja de estremecer".

Es cierto que la Inquisición no se estableció en contra de los judíos, sino contra los falsos conversos del judaísmo. Esto lo admite Netanyahu categóricamente[486], aunque considera que, fue "la medida antijudía más radical que jamás se había tomado en la Edad Media", y además agrega –en esto puede estar en lo cierto– que fue el fenómeno más expresivo de lo que se fraguaba en España en aquel momento, añadiendo que lo que estaba ocurriendo era "una amarga y decisiva contienda racial bajo la capa de la predicación religiosa". Conformes con el historiador a excepción de la frase, "contienda racial", inexistente a nuestro juicio, ya que lo que se daba en España era una "contienda de tipo religioso", respecto a los judíos, asociada o encubierta por motivos de índole económico–social.

Por lo tanto, el clientelismo inquisitorial se limitó –aunque a veces se cometieron errores– no en castigar a judíos, herejes y musulmanes, sino a descubrir, con desmedido celo, criptojudíos de entre la población conversa.

La nueva Inquisición española, nació para cubrir el objetivo principal de proceder a la indagación y conducta de los conversos. Éstos, eran un grupo minoritario, si bien alcanzaban la cifra de varias decenas de miles, siendo por tanto su meta, en principio, tratar de dar salida al problema converso con base al supuesto judaísmo de los marranos, o parte de los mismos que, aunque conversos al cristianismo, seguían siendo judíos de hecho. Jaime Contreras[487], es del parecer que si bien los conversos, a los que se sometió a proceso inquisitorial, fueron una minoría, estima que la actuación del Tribunal "fue dura, violenta e inmisericorde", y que el naciente tribunal "no dudó en definir que el delito en que incurrían los cristianos bautizados que representaban al judaísmo era la herejía formal por antonomasia. Delito estructural, éste, capaz de movilizar siempre y en todo lugar las energías de aquella institución". Y es extraño que, un historiador judío como Netanyahu, considere el "excesivo celo y hasta una virulencia y rencor desmedidos", en la actuación inquisitorial para, a renglón seguido, considerar que "no se puede negar toda justicia, a quienes conscientes de la existencia de la "herejía", sintieron la necesidad de algún tipo de lucha contra ella", lo cual viene a clarificar que la herejía tenía una evidente existencia[488].

Ante la actuación Inquisitorial se presentaba a los conversos como peligrosos enemigos de la unidad religiosa, que hacía preciso la creación de la Inquisición. El criterio en que se apoya la Inquisición, tratando de solucionar el problema converso, se basaba en el aspecto religioso. El catedrático judío Haim Beinart[489], considera que la difundida teoría por algún sector, era en el sentido que "el factor esencial de su creación había sido el deseo de los monarcas, o del Estado, de apoderarse de las riquezas y propiedades de los conversos", teoría que rechazamos ya que, el objetivo principal de la Inquisición, era la lucha sin cuartel contra la herejía y, de este modo, uniformar al Estado bajo un punto de vista religioso. No cabe duda, que el establecimiento de la Inquisición reflejaba los sentimientos de la mayoría cristiana, ansiosa de perseguir a aquellos cristianos nuevos que en el fondo y encubiertamente seguían siendo fieles a la fe judaica[490].

Lo que no admite dudas es que la Inquisición se establece para el control e investigación de los conversos –no de los judíos que quedaban a salvo de su actuación– que, en frase de John Lynch[491], "serían considerados universalmente sospechosos de ser criptojudíos". Y es cierto, como refiere el mismo, que "la verdad de la cuestión se convirtió en un problema para la Inquisición y para los historiadores posteriores". Y se pregunta: "¿Eran los conversos judíos secretos y, por consiguiente, objetivos legítimos, o eran auténticos católicos perseguidos por otras razones:

raza, avaricia, política?" No hay seguridad en la respuesta por parte de los historiadores ya que el tema es tratado de modo dispar, aludiendo a la existencia de historiadores que mantienen que los conversos siguieron siendo judíos; otros tienen la opinión que cuando se estableció la Inquisición, la mayor parte de los conversos ya no eran judíos y eran cristianos convencidos de su nuevo credo, y los que, finalmente, opinan que los conversos formaron su propia conciencia religiosa, que a la postre no era judía ni cristiana. La primera tesis es de Haim Beinart, la segunda es la sostenida por Benzión Netanyahu y la tercera de Caro Baroja. Nosotros , con las naturales matizaciones, nos adscribimos a la tercera tesis, ya que es evidente que no se puede dar un salto y pasar sin trauma de una a otra religión, con olvido y rechazo de la que habían gozado y heredada de sus antepasados.

Vemos por tanto, que no hay coincidencia de opiniones sobre el pensamiento y la acción de los conversos en el orden religioso. Creemos, sin perjuicio de lo dicho en nuestra adscripción a la tesis de Caro Baroja, que no existieron en su globalidad las tendencias que se apuntan, y que las tres existieron como tales e independientes, sin que se puedan trazar unas exactas coordenadas de actuación comunes para todos los judíos convertidos, o sea que pudieron existir al menos tres tendencias diferenciadas, y que en el fenómeno de la conversión, no se dio solamente una tendencia unificada, aunque existieran posturas complejas, como las que refiere Lynch, se daban en Valencia[492].

## 3. Creación, fundamentos y motivos

La Inquisición se instauró por tanto para erradicar el problema converso, referido a los falsos cristianos o marranos, que eran legión en los Reinos peninsulares.

El propio Netanyahu es de la opinión que, los historiadores judíos han aceptado en general, que "los marranos, al menos en su mayoría, eran judíos"[493].

Mantiene idéntico criterio Baer[494], para quién "la mayoría de los conversos eran auténticos judíos" y que "los conversos y los judíos eran un sólo pueblo, unidos por lazos de religión, destino y esperanza mesiánica"[495], por lo que viene a justificar la Inquisición al afirmar que "en lo esencial, la Inquisición, valoraba de modo certero el carácter de los conversos"[496].

Sin embargo, Netanyahu aclara que, a la inmensa mayoría de los marranos, en el momento de establecerse el Santo Oficio, no debía reputárseles como tales "judíos", y que, en realidad, se encontraban "apartados del judaísmo", es decir que, profesaban

el cristianismo, y que el sistema operativo inquisitorial tenía como base "una ficción", al instituirse el Santo Oficio, un "odio racial" existiendo fundado en consideraciones políticas y no en el "fondo religioso".

Discrepamos de la teoría de Netanyahu, ya que sobre el fiel judío, fiel observante de la religión cristiana a la que se había adscrito, no se dirigían contra él los procesos inquisitoriales. Se instruían los mismos contra los criptojudíos, aunque se diesen casos de errores judiciales, de represión y condena contra conversos que no eran criptojudíos.

En el parecer de Netanyahu[497], a la Inquisición lo que menos le interesaba "era la religión de los marranos; le interesaban los portadores de aquella religión", siendo su propósito "degradar, empobrecer y arruinar la influencia de los conversos en todas las esferas de la existencia, aterrorizarlos y desmoralizarlos individual y colectivamente, en suma, destruirlos psicológica y socialmente"; y que el fin de la Inquisición "no fue erradicar la herejía judaizante de entre los marranos, sino erradicar a los marranos de en medio del pueblo español"[498].

En Roma y en octubre de 1998, en el simposio sobre la Inquisición, los concurrentes establecieron el principio de la naturaleza eclesiástica de la Inquisición que arrancaba del siglo XIII y no del XV, con modalidades distintas en España, Italia y Portugal. "Por primera vez –comentan García Cárcel y Moreno Martínez[499]– la Iglesia no trasladaría la responsabilidad del Santo Oficio a otros poderes, asumía plenamente el protagonismo histórico del tema, la reivindicación del Papa como fuente última de derecho sobre la herejía, el monopolio de legitimidad sobre la disidencia. Los poderes ejercidos por otras instancias –añaden– no serían sino concedidos, delegados, coyunturales".

Y es que efectivamente, el derecho era única y exclusivamente eclesiástico, aunque la práctica fuese política. Por ello, hacer recrear la responsabilidad de los procesos inquisitoriales en los Reyes Católicos, está fuera de lugar, ya que éstos, si bien solicitaron la implantación de la Inquisición en sus Reinos, precisamente lo hicieron, al único que podía conceder esta prerrogativa: el papa, y los reyes obraban como delegados en determinados aspectos, como la designación de inquisidores, en cuya designación no participaban los obispos, pero en todo lo demás, la Inquisición estaba vinculada a Roma. Los reyes podrán tener, a lo sumo, una culpa "in eligendo" al postular para inquisidores a personas que demostraron, en algunos momentos, conductas deshumanizadas al frente de la Inquisición que, en el fondo seguía siendo eclesiástica, aunque se hubiesen transferido a los reyes determinadas competencias episcopales en orden a la designación de inquisidores.

Eludimos, porque no es objeto de este ensayo, trazar la ejecutoria histórica de la Inquisición papal o eclesiástica.

En lo que no existe discrepancia es en que la Inquisición española, con jurisdicción exclusiva contra herejes y judaizantes, y excluyente contra judíos, nace asociada a la idea de establecer un gobierno unitario, sobre una sociedad cuyo signo distintivo –como refiere Laboa–[500] era la unidad religiosa.

¿Cuál era el signo distintivo de la Inquisición española? Responde a ello Fernández Álvarez[501], que la califica de "única en Europa". "Nada parecido, con tanto poder y con tanta impunidad, –añade– encontramos en el resto de la Europa Occidental". Y refleja el sistema de rígida jerarquía, y la figura del inquisidor general, que se convierte en una autoridad, que habiendo sido designado por la Corona, acaba influyendo sobre ella. Ello, no obstante, para que –como comenta el mismo– existiese muy pronto una doble corriente entre la Corona y el poder inquisitorial. De este modo, la Inquisición se teñirá de una carga política –que se acentuará a lo largo de la siguiente centuria, en particular bajo Felipe II– y a su vez la Corona se verá influida por el fanatismo religioso del espíritu inquisitorial.

Respecto al carácter de dicha institución, se la ha reputado de "institución mixta", dotada de jurisdicción por la propia Iglesia para inquirir, juzgar y castigar la herejía, naciendo en una sociedad, la europea, "sacralizada en el siglo XV" que abominaba la herejía hasta límites insospechados.

No podemos desechar nunca las circunstancias en que nacía la Inquisición en el cuatrocientos y sobre la influencia de la Corte pontificia de dichos años. Relata Cardini[502], la abundosa literatura que ha existido sobre la misma, y alude a la "literatura escandalosa", aunque afirma que, en realidad, esto era más o menos como las demás cortes de la época, y los episodios de violencia y corrupción que aquí se cometían, no eran peores que en otro lugar, aunque el único agravante era que los protagonistas de estos episodios, "eran generalmente los prelados y a veces los propios pontífices". Este es el cuadro, en pocas líneas, que nos describe Cardini sobre la Iglesia del cuatrocientos, años en que se instauraba la Inquisición nueva en España, y a cuya Iglesia estaba sujeta, no solamente la Iglesia española, sino los propios reyes.

Tenemos también que tener presente que del año 1480, en que comienza su andadura la Inquisición, a 1492, se produjo un gran viraje, un gran cambio en la política española, respecto a la tolerancia de las religiones, que habrá de culminar con el Decreto de expulsión.

En cuanto a si, supuso un error el establecimiento de la Inquisición, en relación a la merma del poder de la monarquía, si bien por algunos historiadores se ha estimado, que la fundación de la Inquisición obedecía a razones de solucionar el problema converso, comprobando la realidad de las herejías o vigilando si las conversiones eran o no sinceras, el Tribunal cobró gran fuerza, tanta que epataba incluso con el poder real, y sin que los reyes pudieran frenar sus impulsos.

Existieron, en la práctica, dos poderes paralelos: el poder real y el poder inquisitorial, que sin duda, tuvo que dar muchos quebraderos de cabeza a los monarcas. Bien es cierto que, como afirma Netanyahu[503], la Inquisición, aunque fundada por los soberanos españoles, fue en realidad "producto de un movimiento popular, cuyo objetivo era la destrucción de los conversos, como se colige de las arengas de sus portavoces, que proponían y esperaban que la Inquisición fuera el instrumento de esa destrucción". Aunque también hay que tener en consideración que, si bien la Inquisición estaba sometida a la aprobación papal, con objeto de resolver el problema socio–religioso en concreto, dentro de la política del Estado, éste halló en el Santo Oficio un instrumento que convenía "para la supervisión de la vida pública"[504].

Lo que no puede ignorarse es que la implantación de la Inquisición de nuevo cuño, supuso un viraje total en la política religiosa de los Reinos peninsulares.

No nos adherimos a la tesis de Ellis Rivkin[505] que estima que la Inquisición se estableció no para desenmascarar a los judíos secretos, "sino para quebrantar el poder y asediar la riqueza de una clase altamente privilegiada", teoría un tanto descabellada, pues no creemos que estuviese "in mente" en los momentos fundacionales del Santo Oficio, sin perjuicio que, poco a poco, se fuese configurando y que haría crisis con la expulsión judía.

En cuanto a los motores o instigadores de la creación de la Inquisición, Elliot[506], no es el único ni el primero que ha opinado en la posibilidad de que fuesen algunos conversos influyentes en la Corte y las propias jerarquías eclesiásticas, los primeros en presionar para que se estableciera en Castilla. Igual tesis –que más arriba hemos citado–, aunque exagerada y para nosotros desechable, es la mantenida por Sánchez Albornoz, al sostener que el Tribunal de la Inquisición fue una creación judaica. Rechazamos de plano su opinión por estar apoyada solo en un pensamiento o reflexión, pero sin base documental. Sin embargo, no se puede desechar la influencia de algún o algunos conversos que campeaban a sus anchas en la Corte isabelina, los que pudieron animar a los reyes a solicitar en 1478 la creación del Santo Oficio, a los que dieron oídos ante el difícil problema converso por el que atravesaba los Reinos, de establecer tal cordón religioso, del que se exceptuaba –ello estaba bien claro y definido– a los judíos.

El que no existiera, como escribe Elliot, una divisoria diáfana entre las relaciones religiosas y las políticas[507], ése pudo ser el planteamiento, a fin de unificar ambas realizaciones para, sin proponérselo, ir formando un nuevo Estado con resortes aún más autoritarios que el que regía en ambos reinos. Sin embargo, creemos que, entre otras cuestiones unificadoras, se tratase también de arrebatar a una Iglesia tan poderosa una parcela de poder.

Consideramos muy certera la opinión de Bartolomé Bennassar[508], respecto a que la motivación señalada por los reyes en su solicitud papal, se constreñía a ter-

minar con el criptojudaísmo proliferante, y efectivamente, se trataba de un objetivo preciso. Tan es así, que según Bennassar, en el transcurso de la actuación inquisitorial, incluso durante los primeros cincuenta años, su diana fue en derechura siempre hacia el criptojudaísmo. Es análoga esta opinión en Lea, Carbonell, García Cárcel y otros. En ésta primera etapa de actuación de medio siglo, la clientela inquisitorial fue entre un 90, y un 99 por ciento de los encausados de falsos conversos.

¿Fueron únicamente los motivos religiosos los que animaron a establecer la Inquisición? Para nosotros, fueron las razones decisivas, aunque historiadores como Lynch, abundan en la existencia además de otras motivaciones, estimando que la religión no fue la única para el establecimiento del Santo Oficio, y añade además como objetivo, "despojar a los conversos" y que "los motivos crematísticos no estuvieron absolutamente ausentes de los cálculos oficiales", teniendo en cuenta estar en "una época crítica para las finanzas reales"[509].

Pudiera ser que en el curso de la actuación inquisitorial, el Tribunal del Santo Oficio dirigiera, en algunos momentos, su presión y acción contra potentados y acaudalados conversos, como en el escandaloso caso de los Arias Dávila –al que más adelante nos referiremos–, pero en principio, en sus momentos fundacionales, a los reyes solo les animó exclusivamente la idea religiosa. La opinión de Baer[510], viene a desestimar la de Lynch: "fue el celo religioso quien puso al brazo secular al servicio de Torquemada y le obligó a dejar del todo los intereses políticos y económicos, por grandes que fueran". Es un razonado comentario el del historiador judío, precisamente viniendo de quien procede, y tira por tierra las especulaciones artificiosas que consideran, erróneamente, que la Inquisición fue creada por motivos económicos.

Refuta rotundamente Baer los motivos económicos en la creación del Santo Oficio, de enriquecerse con los bienes confiscados a los conversos y subraya que, "ningún régimen político inteligente podría haber cerrado los ojos ante los graves perjuicios causados a la población por aquellas persecuciones". Y cita, como muestra, las grandes ciudades comerciales, como Sevilla y Barcelona, quedarían arruinadas por la labor de la Inquisición y muchas ciudades medievales y pequeñas del interior del país se despoblarían a causa del procesamiento de los conversos y la expulsión de los judíos.

La tesis de José Luis Martín[511], incide en los problemas religiosos, pero también, y sobre todo en los políticos y sociales. "No se restablece la Inquisición medieval –escribe– confiada a los obispos o a los dominicos, sino que se crea un organismo enteramente sometido a los reyes, y para ello se explotan los sentimientos antijudíos y anticonversos de la sociedad castellana". Y hace una comparación entre la situación de los conversos en períodos anteriores: "Las disposiciones toma-

das contra los hebreos en los años anteriores no afectaban a los conversos, que habían de mantener su poder económico, y continuar sus actividades".

¿Actuaron los reyes, al instituir la Inquisición por el empuje popular? La respuesta no puede ser otra en el sentido de que los reyes decidieron solicitar del papa la creación de la nueva Inquisición, por el considerable aumento del perjuicio popular, aunque también lo hicieron por el arrollador empuje clerical que se encontraba extremosamente fanatizado. De todos modos, si se hacían eco de las demandas populares y del poder eclesiástico, no hay duda que con ello pretendieron un reforzamiento del poder del Estado.

Respecto al carácter del nuevo Tribunal, aunque en verdad era una institución eclesiástica, la intervención secular era importantísima en la ejecución de las penas. Algunos la han definido como "una verdadera policía política" que rompía, en este sentido de investigación, los moldes observados tanto en la Inquisición eclesiástica de la Península, como en las actuaciones inquisitoriales de otros pueblos de Europa.

Lo que tenemos que descartar de plano, es que no era, en su origen, una forma de persecución racial, sino religiosa y antiherética. La máquina, ya en marcha, tenía tres objetivos: luchar contra la herejía, pacificar a los grupos sociales y facilitar a los reyes un mecanismo que les permitiera unificar su acción en Aragón y Castilla, mediante un instrumento que más los ligaba y que menos discutían, que no era otro que la religión católica[512].

Y esto fue, a grandes rasgos, porque los comentarios, disgresiones y especulaciones serían interminables, lo que hemos esbozado como fundamentos, creación y motivos de la Inquisición que es cierto, no sería una sola Inquisición sino, parafraseando a Doris Moreno en su obra "Invención de la Inquisición", que saca en consecuencia lógica que no hay –no hubo, pues– Inquisición, sino Inquisiciones varias, plurales, cambiantes proyectadas a cada medida y a cada secuencia de cada momento grave.

## 4. Inicio de la actuación inquisitorial. Los primeros inquisidores

La Bula de Sixto IV– "Exigit sincerae devotionis"– estuvo cierto tiempo sin cumplirse. Hasta el 27 de septiembre de 1480, no se designa a los inquisidores fray Miguel de Morillo y fray Juan de San Martín, de la Orden de Predicadores, ejerciendo el cargo con tan pasional dureza, que llegan quejas a Roma. El rigor de los primeros tiempos fue extremoso. Un escrito de Sixto IV llega a Isabel y Fernando en 1482.

El papa critica duramente el proceder de los inquisidores por el rigor empleado. Tres meses después, en otra Bula, expone que los procesos instruidos no tienen su origen en el fervor religioso sino en el afán de lucro, aunque el mismo pontífice en Bula de 31 de mayo de 1484, prohibiese la comunicación de los cristianos con los judíos. (A.H.N.–Inq. Cod.1 n.27, original en Llorca. "Miscellanea", 106–108).

Tras muchas vacilaciones y censuras pontificias, respecto a los métodos utilizados en la represión institucionalizada contra los conversos, fray Tomás de Torquemada ocupa en 1483 el cargo de inquisidor general. Inocencio VIII en 1485 hace confirmación de su cargo y le otorga amplios poderes, en el nombramiento de inquisidores[513].

Lo que se inició para la defensa de la ortodoxia católica y la erradicación de la "herética pravedad", –concepto este último un tanto indefinido– tuvo sus fases. Primero se atacaría a los judaizantes o criptojudíos, pero a medida que transcurrió el tiempo y llegado el siglo XVI, la acción inquisitorial se volvería contra las sectas, los alumbrados, y los protestantes, e incluso la represión de la homosexualidad, bigamia, brujería, relación de clérigos, blasfemias... El campo de acción que se iniciaba, iría ensanchándose en amplio espectro a través del tiempo.

Las iniciales actuaciones inquisitoriales tienen lugar en Sevilla en 1480, con un proceso instruido a un grupo de judaizantes o criptojudíos. Sevilla tiene el primer Auto de Fe de la nueva Inquisición el 6 de febrero de 1481, que desemboca en una quema en Tablada.

Los primeros inquisidores, debían inquirir y proceder contra los herejes y los apóstatas. Fueron un auténtico azote para los falsos conversos o criptojudíos, y para los judaizantes. Comenta Jaime Contreras[514], que desde el principio del siglo XV hasta mediados del siglo XVIII, "criptojudíos", "cristianos nuevos", "judeoconversos", "judaizantes o marranos", han cruzado permanentemente por la historia, dejando a su paso profunda huella. Y en este sentido, los primeros inquisidores aplicaron "la cartilla" a aquellos con gran fuerza y rigor. Sin embargo, consideramos que las sanguinarias y atroces represiones contra los albigenses, no pueden compararse en su extrema y cruel dureza, con la represión inquisitorial española.

El rey Fernando consiguió se designase también a Torquemada el 17 de octubre de 1483, inquisidor general de la Corona de Aragón. Con este nombramiento y siéndolo de Castilla, Torquemada se convierte en la cabeza inquisitorial de dos reinos y con un poder tal que llegaba a invalidar los fueros aragoneses[515].

El nombramiento de Torquemada tendría en el futuro consecuencias de gran trascendencia, porque señalaba el cauce de una fórmula nueva, y que los poderes dados por el pontífice al nuevo inquisidor, eran de una amplitud desmesurada, ya que tenía facultades para nombrar jueces en todos los lugares de la jurisdicción inquisitorial, dirigir y controlar las causas, dictado de normas y otras.

La designación de Torquemada como inquisidor general, fue empresa fácil en Castilla, pero, tuvo serias dificultades en Aragón, que aceptó de mal grado el establecimiento del Tribunal, ya que veía que la Inquisición terminaba a la postre con sus fueros y libertades, lo que daría lugar al surgimiento de conjuras de conversos en Zaragoza y, en una de estas, el asesinato del inquisidor Pedro Arbués.

Entre 1482 y 1493, se extienden por todo el área peninsular, salvo Portugal y Navarra, los tribunales del Santo Oficio. Tras el de Sevilla, se crea el de Córdoba en 1482. En 1483 los tribunales de Ciudad Real y Jaén. Habrá inquisición en 1485, en Llerena y Medina del Campo, y en 1486 en Segovia. Para Joseph Pérez[516], su generalización continúa metódicamente: en 1488 el Tribunal de Medina del Campo se traslada a Salamanca, el de Jaén a Alcaraz y se crean jurisdicciones en Murcia y Valladolid. Más tarde en 1489, en Burgos, Cuenca y Osma. Ávila lo tendrá en 1490 –con una actuación política especial–, en 1491 en Sigüenza y Jerez y León en 1492, y más adelante, en 1493, en Palencia. "Toda la corona de Castilla queda enmarcada en una red represiva –añade Pérez– que deja pocas oportunidades a los cristianos nuevos".

La aportación de Torquemada,[517], consistió "en convertir lo que era un proyecto político para la religión en un proyecto religioso para la política. Si esa mutación se hubiera previsto, seguramente la nueva Inquisición no habría nacido. Pero cuando se puso en marcha, no hubo forma de detenerla".

Los inquisidores españoles van a distinguirse por su ferocidad y transformaron su herramienta de trabajo en un Estado dentro del Estado[518]. El período fundacional de la Inquisición para Gutiérrez Nieto, que abarca desde 1480 a 1500, se caracterizó por su "exclusividad anticonversa" o "antijudía". Antes de instaurar los Reyes Católicos la Inquisición en sus reinos, decretan la que sería, significativa medida, y era de obligatoriedad para los judíos, de retornar a las juderías, según lo establecido en Cortes. De esta forma, queda acotado el terreno operativo de la futura Inquisición, ya que todo judío que no resida en su correspondiente judería, será considerado automáticamente como convertido[519].

Con la creación en 1483 del Consejo de la Suprema Inquisición, y colocar a su frente a Torquemada, la jurisdicción inquisitorial se ejercería sobre todos los Tribunales. Era Torquemada acérrimo enemigo de los conversos. Al ampliar el mismo las sedes del Tribunal y establecer el anonimato para los denunciantes, da lugar a que judíos y conversos sintieran gran inquietud. La Inquisición más que la liquidación física del hereje –que en los primeros tiempos era el criptojudío– lo que buscaba era descalificarle socialmente. Lo que interesaba, sobre todo, era advertir que los conversos estaban vigilados por el rigor del Santo Oficio, ante cualquier tipo de desviacionismo religioso. El Santo Oficio, no tenía jurisdicción sobre el judío, salvo que éste cometiere faltas contra la fe, porque al no estar bautizado ni ser miembro de la Iglesia, no entraba dentro del campo de represión inquisitorial.

## 5. Actuación y represión inquisitorial

Es cierto que, como refiere Michael Alpert[520], la Inquisición centraba su sospecha en todos los conversos y sus descendientes. "No pensemos –añade– que los inquisidores creyesen, –como algún escritor obsesionado– que el judaísmo se mamara con la leche y que las madres cristianas deberían tener cuidado de no emplear un ama de cría descendiente de cristiana nueva, sino que el Santo Oficio sabía que los descendientes de cristianos nuevos eran judíos en potencia, sobre todo si sus padres o abuelos habían sido ya castigados por la Inquisición". Por ello, el arco o esfera de actuación, era extenso y difuso. Y a este respecto, viene a colación la pregunta que se hace García Cárcel: "¿Inventó la Inquisición el problema judío o morisco, o realmente esos problemas existían?" Y responde en el sentido de que, "el mensaje fatalista que encerraba la práctica inquisitorial de integración imposible, de conversión inviable, de convivencia intercultural fracasado, no se vio ratificado por la expulsión de los judíos y moriscos".

La Inquisición creó su estructura, y su organización jerárquica, muy bien estudiada y pensada, para luchar contra la herejía que, en los primeros momentos se centraba principalmente contra los criptojudíos y lo hizo, –es razonablemente pensarlo– por motivos religiosos, fanáticos si se quiere, pero religiosos, porque efectivamente, en contrastada opinión de Joseph Pérez[521], la Inquisición, el Santo Oficio, no fabricó herejes bajo pretexto de someterles a expoliación: "Se puede pensar lo que se quiera de esta institución, deplorar y condenar la intolerancia de que dio pruebas con respecto a personas, cuyo único crimen era el de aspirar a seguir siendo fieles a su religión, pero no es menos cierto – dice Joseph Pérez– que, desde su punto de vista, las acusaciones hechas a determinados conversos tenían fundamento: entre ellos habían judaizantes, y los seguiría habiendo hasta el siglo XVIII".

De lo que no cabe duda, es que, con la creación de la Inquisición, se removieron y agrandaron las presiones, no sólo contra los conversos, sino también contra los judíos. Una doble presión comenzaron a sufrir los hebreos, porque los conversos tenían sobre sí la amenaza latente del Santo Oficio –la Inquisición en realidad había sido creada para vigilar sus conductas religiosas–, y los judíos veían intensificada sobre ellos la presión cristiana.

En esta actuación y represión inquisitorial, el campo de acción eran los conversos, y su competencia, actuar en casos de herejía. Se centró su actuación, en castigar la herejía y la apostasía, que lógicamente solo podía cometerse por los bautizados, fuesen cristiano viejos o conversos. Es cierta la apreciación de Lynch, –que por cierto se observó escrupulosamente por el Santo Oficio– en el sentido de que la actuación y represión inquisitoriales, tuvieron como diana los conversos, y que "jamás persiguió a un judío por el hecho de serlo, ni a un musulmán. Persiguió a los convertidos a una y otra fe de quienes sospechaba, con razón o sin ella, que eran apóstatas secretos"[522]. Atinada consideración que se ajusta a la realidad. Netanyahu[523], aún puntualiza más: "La Inquisición acusó a los marranos de falta de sinceridad religiosa, y en ésta acusación estaban de acuerdo los judíos españoles".

No obstante, los judaizantes no eran la única diana de la represión inquisitorial, ya que la sospecha abarcaba también, sobre todo, a la casta de cristianos nuevos. Muchos de ellos se esforzaban por asimilarse, temblaban en caer bajo las garras del Santo Oficio, temblaban ante la posibilidad de que algún vestigio de costumbres judías los delatase como tal, incluso algo más trivial, como una aversión física por ejemplo, comer carne de cerdo, los señalase como herejes.

Este miedo, auténtico pánico, se sembró por el Santo Oficio en su actuación procesal. Todos los conversos de los reinos temblaron ante la red de delatores secretos que abundaban buscando la presa fácil, y a veces, sin actuación alguna en que pudiera sustentarse la delación, la denuncia de personas que, en muchos casos, actuaban por simples motivos de odio hacia los denunciados, cayendo éstos sin remedio, en las redes inquisitoriales.

Los Tribunales inquisitoriales proliferaron. Ya hemos visto antes cual fue la pauta seguida en Castilla.

La animosidad y crueldad observada en los primeros momentos por los inquisidores hacia los conversos, se haría patente en las recriminaciones de Sixto IV, que denunció los excesos cometidos por aquellos[524]. La última de esas Bulas, que censura a los inquisidores de Aragón, puede tomarse como índice de la actuación que aún más prevalecía en Castilla[525].

La represión inicial fue tan brutal y desacompasada que, con mucho acierto, la denomina Joseph Pérez la "despiadada máquina de guerra contra la herejía", y es que efectivamente, los primeros inquisidores actuaron con una crudeza tal que podía comparárseles a los toros salidos a la plaza, con el deseo de empitonar a alguien, fuese quien fuese, que mostrase una leve señal de judaizar.

Estos primeros años de rodaje de la Inquisición española, la considera Doris Moreno como "una institución muy inmadura, todavía arraigada a la tradición medieval y a la que busca de sus propias señas de identidad", agregando que, en

realidad "se trataba de un tribunal itinerante, que buscaba su razón de ser en el hereje, en ciudades importantes y centros comerciales", y agrega que "solo si tiene delaciones fiables se desplaza a lugarejos".

La que se ha llamado "locura represiva", abarca los años 1480–1500, que consigue, la eliminación de los principales focos del criptojudaísmo, si bien acusando los inquisidores un celo desproporcionado, siendo ésta la etapa más negra, la más desoladora de la actuación del Santo Oficio. La Inquisición en estos años, mostró una gran severidad en la instrucción de los procesos y ejecuciones, y las condenas a muerte estuvieron a la orden del día. Fue, con mucho esta etapa, la más siniestra, "el periodo más violento y más mortífero". Joseph Pérez[526], menciona algunos ejemplos rigurosamente comprobados, y cita los casos de Guadalupe, que en 1485, a raíz de siete procesos, se condenó a 52 culpables a la hoguera, se quemó en efigie a dos, se exhumaron 46 difuntos, cuyos restos fueron incinerados, y condenó a cadena perpetua a 16. Y también, los casos de Ciudad Real, en que, en nueve años, se cuentan, por lo menos 59 ejecuciones, 39 quemados en efigie, 65 cadáveres quemados, dos penas de exilio y 7 absoluciones. Hace referencia también al caso de Toledo: 99 sentencias de muerte entre 1486 y 1490, y que en Valencia, en un estudio realizado por García Cárcel, señala la instrucción de 20.350 procesos hasta 1530, siendo el 91,6 por ciento judaizantes. Pero no es el objeto de nuestro ensayo emprender una cuantificación de las víctimas del Santo Oficio.

En general, la implantación de la Inquisición, viene a limitar en parte la existencia de judaizantes, que era muy normal en etapas anteriores. La Inquisición marca su pauta persecutoria principalmente en Sevilla, Toledo, Zaragoza, Teruel y Palma de Mallorca, grandes focos de criptojudaísmo. Son momentos de dificultades y de ocultación de la clase falso conversa, ante los ímpetus persecutorios del Santo Oficio, y momentos en que, en general, los conversos ven como se les van cerrando puertas para acceder a las estructuras de poder, en las que frecuentemente se movían con impunidad, pese al escándalo e indignación de su prepotencia –que de hecho tenían– provocaba en las esferas de los viejos cristianos.

La vasta organización del Santo Oficio, contaba para la instrucción de los procesos con una extensa red burocrática, con cuidada organización y planeamiento, integrado por el Consejo de la Suprema Inquisición, inquisidores locales en diversos tribunales, fiscales y familiares. Pero no era esto solamente, sino que el Santo Oficio puso a su servicio una amplia y tupida red informativa de delatores y no se olvidó del aspecto represivo. En opinión de Luis Suárez[527], "el crear una justicia especializada en tales delitos, debe al Santo Tribunal atribuciones que no figuraban en el esquema legal vigente. Los inquisidores –relátase– que se ocuparon mucho de las costumbres, de los libros y hasta una especie de vigilancia social sobre las conductas". E incluso se llegó a más, porque "poco a poco la Inquisición, al consoli-

darse, tomaría iniciativas a los que el propio monarca quedaba sometido". Es lo que sucede en el caso de los judíos.

La esfera de acción, su organización y procedimiento, nacieron en un abrir y cerrar de ojos, sin perjuicio de que las normas procesales sufrieran cambios a través del tiempo reflejadas en nuevas Ordenanzas.

Se han escrito numerosas obras y realizado estudios sobre el Tribunal de la Inquisición, su actuación y represión. Es difícil concretar su actividad, competencia y límites. Fernando García de Cortázar y J. M. González Vesga[528], han hecho una cuidada síntesis de la actuación de los Tribunales de la Inquisición: "Su extensa y bien organizada burocracia –Consejo de la Suprema Inquisición, inquisidores locales, fiscales, familiares –pondrá al servicio del Trono un eficaz sistema de información y represión, máximo cuando su ámbito se amplía a todos los reinos peninsulares, sin distinción de fronteras... Capacitado para sentenciar penas de prisión, destierro, azotes, galeras e incluso la muerte...", pero, señalan, como la Inquisición no tuvo la prerrogativa de hacer cumplir las condenas, debiendo entregar los reos al brazo secular. Era un modo hipócrita de actuación, y aparecer ante el pueblo con las manos limpias, adjudicando a terceros –el brazo secular– su cumplimiento que era la escena más desgarradora y espeluznante del drama.

Lo que sí resulta contrastable es que el inquisidor gozaba de un poder absoluto, ya que tenía delegación directa del pontífice.

Se instituye, en 1483, el Consejo de la Suprema Inquisición, aunque no llegue a lograr una plena institucionalización hasta 1488. En cuanto a la designación de inquisidores, se seguían reglas muy estrictas respecto a un previo análisis sobre la probanza de limpieza de sangre. En general –comenta Doris Moreno–[529] en sus orígenes, el Tribunal del Santo Oficio se configuró "como un retoque de los Tribunales de la Inquisición medieval pontificia".

Una figura que mereció el repudio popular era la de los familiares y comisionados del Santo Oficio, cargos no retribuidos, y que para el pueblo eran los "auténticos delatores o soplones del aparato inquisitorial", y no se equivocaban en esta apreciación.

Se ha definido también la Inquisición como organismo administrativo integrado por funcionarios que llevaban a cabo su cometido conforme a unas directrices a las que se mantuvieron fieles y leales. "No cabe en modo alguno concebir el Santo Oficio como una macabra y cruel desviación de los principios de la Iglesia, sino como el instrumento idóneo del que esa Iglesia se sirvió para afianzar su autoridad de la que se creía poseída por designación divina, con exclusión total y absoluta de cualquier otra vía de salvación o de conocimiento, de moral o de creencia"[530]. Lleva razón el autor de esta frase. Centramos, por ejemplo, todo nuestro odio hacia Torquemada y demás inquisidores, apartando o rehusando censuras hacia los

papas, hacia el papado de muchos siglos, que no solamente no eran ignorantes de las quemas de "desviados de la fe", sino que aprobaban implícitamente las mismas, y conocían los métodos empleados, la tortura y las simples presiones psicológicas, hasta llegar a la hoguera. Citamos al respecto sobre el conocimiento que tenían los pontífices de la actuación de los Tribunales inquisitoriales que a veces eran hasta sancionados descaradamente en Bulas y Breves. Traemos a colación lo que se consigna en al Breve de Inocencio VIII de 14 de octubre de 1489, reiterando el privilegio otorgado a los inquisidores de admitir en secreto a la reconciliación a cierto número de herejes. El pontífice dice entre otras cosas: "y que podáis desenterrar secretamente a los cuerpos de otras cincuenta personas que hayan dejado este mundo también de uno y otro sexo... que, mientras estaban en vida, hubieran incurrido en alguna herejía o apostasía; y que podáis hacer entrega al fuego y quemar sus huesos y su memoria, también en secreto..."[531] ¿Cómo es posible que un papa se expresase con tanta inhumanidad, autorizando un acto sacrílego de desenterrar a los muertos y someter sus restos a la hoguera? Así eran de inmisericordes algunos pontífices de aquellos días. Y en el caso concreto de Inocencio VIII, de conducta escandalosa, casando a su hijo Franchescheto bajo las bóvedas vaticanas, con una hija de Lorenzo de Médicis.

Y en cuanto a los reyes, como asegura Luis Suárez en "Isabel la Católica", procuraron dar al Santo Oficio cuantos medios se hallaban en sus manos, "pero dejando claro –puntualiza– que se trataba de una institución de la Iglesia, de modo que ellos no podían intervenir en sus procesos", como realmente así estaba concebido el Santo Oficio.

"Una evidencia se impone –refleja García Cárcel– en el prólogo a "La Invención de la Inquisición" de Doris Moreno: "la complicidad de la realidad del Santo Oficio, su polivalencia, su multiplicidad de rostros a lo largo de la Historia". Y lleva razón al afirmar que, a la postre, se impone la imposibilidad de comprender la complejidad de aquella institución por parte de sus víctimas y la incapacidad para explicarlo o justificarla convincentemente por parte de los inquisidores.

Entre los tristes logros a que llegó la Inquisición con su actuación y represión es, –como afirma Gitlitz, en "Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos"–, la "que empujó al criptojudaísmo a desarrollar estrategias de clandestinidad". Pero en el párrafo anterior a lo transcrito, señala que "un conocimiento básico de lo que era y como actuaba es fundamental para entender la supervivencia de la cultura criptojudaica en España durante dos siglos y medio". Y efectivamente, dice el mismo historiador, que "coadyuvó a determinar qué, costumbres judaicas iban a sobrevivir y cuales iban a atrofiarse". Y estampa una frase lapidaria: "En muchos aspectos contribuyó a crear la propia cultura que pretendía erradicar".

Pasamos por alto la descripción de los primeros pasos del ejercicio inquisitorial. Nos referimos a la lectura pública del Edicto general de Fe, al que iba seguido del Edicto de Gracia, y era el anatema –que según Doris Moreno[532]– eran en cada ocasión el relanzamiento del engranaje inquisitorial en su búsqueda de objetivos procesales, y el secreto del procedimiento, y la fase sumaria e inquisitorial, y los requisitos para la aplicación de los tormentos, etc., que no son objeto de este estudio.

García Cárcel afirma que "la primera de las acepciones, la paternalista, estuvo siempre en el discurso inquisitorial. El punto de partida de la iniciativa inquisitorial es el "Edicto de Gracia"[533], añadiendo que, "la gracia arbitraria siempre estuvo en la esencia de la acción inquisitorial. Y esa gracia, se ejerce en ocasiones por intereses económicos, por intereses corporativos o por otros motivos". La frase de García Cárcel, es de gran calado por su evidente realidad.

Se ha dicho, con mucha visión, que los inquisidores españoles aplicaron brutalmente los tormentos, aunque en modo alguno llegaron al extremo salvaje y el refinamiento sádico de otros países de Europa. Sin embargo, no por ello dejaron de aplicarse en España tormentos como la llamada "garrucha", el del "agua" y el del "potro". Pero con independencia de la tortura física y de la represión cultural, existía otra tortura infame, la tortura moral, el vivir angustiosamente esperando ser delatado, en una palabra "el terror psicológico", que en definitiva, en muchos casos venía a superar al de la tortura física. El "terror psicológico", existió en todo tiempo, tanto en la actuación de la Inquisición eclesiástica, como en la instaurada en España en 1478, definida acertadamente por algún sector como "fundamentalismo cristiano", al margen de la auténtica doctrina católica.

El sistema procesal inquisitorial vulneró "los principios básicos exigidos por la Justicia, bajo el pretexto de la defensa de la fe". "Así –escribe Fernández Álvarez–[534], se mantiene un secretismo tal, que el acusado no sabrá de qué se le acusa, ni quién le acusa; se trataba de proteger la figura del denunciante, para que pudiera hacerlo sin temor a represalias del supuesto hereje. De ese modo se fomentó la delación...".

Respecto a la ejecución de las penas, estaba fuera de las prerrogativas –asumidas por el brazo secular o jurisdicción civil– pero antes tenía lugar, lo que denomina Doris Moreno, toda "la escenificación simbólica del auto de fe", que "pretendía persuadir a la audiencia de la bondad de la obediencia a los cánones de la ortodoxia". El objetivo inquisitorial manifiesto, era evitar la condenación eterna de las almas. Si era preciso, matando al cuerpo. De ahí las numerosas interpretaciones contemporáneas del auto de fe en clave escatológica. "El auto de fe en definición de la misma historiadora, fue "un formidable instrumento mediático"[535]. "El inventor de la ceremonia –según Doris Moreno– fue Bernardo Gui, famoso por su "Practica Inquisitionis" (1323). Posteriormente, el inquisidor catalán Nicolau Eymeric precisó en un "Manual" (1378) los modos de expresión pública de este ritual de fe, inmer-

so todavía en la ceremonia del Sermón General de Fe de los Tribunales medievales". Y por supuesto, el Auto de Fe se desarrollaba en medio de una impresionante parafernalia: cruces, estandartes, crucifijos, velas, ensambenitados, letanías, cánticos, sayones, desfile de inquisidores y los condenados, lectura de sentencias. Le define Joseph Pérez como de una "ceremonia grave y que cuesta muy cara, cuyo objeto era impresionar a la gente"[536].

En definitiva, el brazo secular, era el encargado de ejecutar las sentencias dictadas por la Inquisición. La Iglesia se lavaba las manos una vez que entregaba a los reos al brazo civil. Al brazo secular correspondía la triste misión de mancharse de sangre. Era una forma para la Iglesia de no involucrarse en las ejecuciones de las sentencias. No había, ni tan siquiera, un trámite de examen o revisión de los fallos por el brazo secular. Ejecutaban, sin más trámites, las penas que correspondían a los encausados condenados por el Santo Oficio.

Las actividades procesales y de todo orden, de los Tribunales del Santo Oficio, eran financiadas con los bienes incautados a los herejes: multas y confiscaciones, eran los medios del sostenimiento del Santo Oficio, de tal modo que se prefería cayeran en sus manos conversos poseedores de grandes fortunas, a conversos de estrecha economía. Se explica por tanto, aparte de otras razones políticas, la actuación en un caso significativo: el proceso contra los Arias Dávila de Segovia, descendientes de judíos abulenses, familia poseedora de inmensa fortuna.

Y no entramos en detalles sobre la economía inquisitorial porque desbordaría el objetivo que nos hemos trazado con este ensayo, si bien dejamos constancia de que no podemos hablar de rentabilidad en cifras concretas. Se asegura que la Inquisición fue rentable en los primeros veinte años de actuación, ya que a partir de 1520 disminuye el número de conversos, lo que animó al Santo Oficio a buscar nueva clientela para mantener sus finanzas, y su campo de acción se dirigirá entonces a blasfemos, bígamos, protestantes... Sí queremos dejar constancia de que los Tribunales de la Inquisición se excedieron en su rigorismo de aplicación de penas, ya que extendieron su condena a los ya fallecidos "condenados o quemados en efigie", llegando incluso a desenterrar a los muertos y quemar sus restos en la hoguera.

¿Cuántos encausados fueron arrojados a las hogueras inquisitoriales en el período 1480–1500? Las cifras que se mantienen en vigencia –aunque no contrastadas por la desaparición de muchos archivos del Santo Oficio– se elevan aproximadamente a 2.000 judíos conversos o criptojudíos, los que fueron arrojados a las hogueras o "braseros" en los Reinos de España, cifra efectivamente muy baja, si se la compara con otras represiones de herejes que se dieron en Europa, y sin la crueldad observada, por ejemplo, en la represión albigense[537]. En cuanto los procesos incoados entre 1478–1530, Doris Moreno[538], da la cifra de 60.000 como procesados, acusados de criptojudaísmo.

## 6. Inquisición: su historia crítica

El mundo ha sido siempre acogedor a las opiniones más disparatadas sobre los grandes sucesos y las grandes innovaciones, alcanzando también a las instituciones. De ello, no se libró la Inquisición española sobre la que se construyó una perdurable leyenda negra, no tan negra y exclusiva de España, como se ha querido hacer ver, ni tan blanca como la han forjado otras mentes indulgentes.

Es cierto que, a la distancia de tantos siglos, y con mentalidades diferentes, y a veces antagónicas y desde posiciones irreconciliables, resulta difícil precisar en el caso de la Inquisición los motivos que se dieron para su puesta de largo. Y aún, en nuestros días, la historia crítica de dicha institución en su versión española, sigue abundosa en elucubraciones, aunque en el fondo, nunca podrá ser desvelada la motivación real que dio origen a su creación en aquel final de siglo, que para el historiador Prescott es definido como una de las "más salvajes épocas de la historia humana"[539]. Prescott sostiene, aunque la versión no es nueva, que Isabel y Fernando buscaron los buenos oficios de Torquemada y a la Inquisición, con los fines de consolidar su poder y como medio para liberarse del yugo vaticano en los momentos en que la empresa reconquistadora daba sus últimos coletazos, poniendo, como se ha dicho, a la Inquisición española "bajo un foco espantosamente brutal". Teoría no asumible por lo forzado de la misma.

Muchas polémicas ha suscitado, y seguirá suscitando, la Inquisición. Exageradas sus víctimas, denigrados hasta el más fangoso barro a inquisidores y familiares del Santo Oficio –muy merecidamente– en una institución humana que tuvo, sus defectos y sus lodos, si bien las extralimitaciones de sus representantes, fueron en algunas ocasiones debidamente castigadas. Si la nueva Inquisición empleó el tormento, debe considerarse que era el medio usual y "legítimo" al que recurrían por entonces, sin excepción, todos los tribunales de Europa.

Una gran personalidad de nuestra Historia, de pluma clara y de imparciales razonamientos en el enjuiciamiento de los hechos, A. Domínguez Ortiz, ha mantenido que fue, solo el deseo de terminar con los falsos conversos, lo que indujo a la creación del Santo Oficio español, y a la sucesiva expulsión judía.

La Inquisición ha tenido también sus apologistas: Llorca, de la Pinta Llorente, Menéndez Pelayo, Walsh... Salo W. Barón en su obra[540], mantiene la

opinión que historiadores de orientación tan distintas, como Amador de los Ríos, Américo Castro y Sánchez Albornoz, han cargado, en cierto modo, algunas actitudes o procedimientos inquisitoriales en la cuenta de los hebreos o conversos de España.

Alude David Gitlitz[541], que los historiadores han dado distinto peso a los diversos propósitos de la Inquisición. Arguye, como Lea y sus seguidores subrayan, el elemento de la intolerancia religiosa, en tanto Baer y Beinart se centran en la naturaleza socioreligiosa de los problemas que acarreaba la asimilación de los cristianos nuevos, y en el examen de posturas, presenta la de Netanyahu y Sarabia que, conceden gran importancia a los móviles económicos y sociales. Para dichos historiadores, "el objetivo de la Inquisición... no era erradicar una herejía judaica del seno del grupo marrano, sino erradicar el grupo marrano del seno del pueblo español". Y como final, nos presenta la postura de Kamen, para quién la Inquisición fue el "arma clasista" utilizada para imponer, a las comunidades de la Península, la ideología de una única clase, la aristocracia civil y eclesiástica.

La proliferación del criptojudaísmo, en muchos conversos del siglo XV, no era mera utopía, pero lo cierto es que "sus prácticas no se castigaban no –como escribe Joseph Pérez–[542], por la intolerancia o indiferencia, sino porque se carecía de instrumentos jurídicos apropiados para caracterizar este tipo de delitos". Por ello considera que, a partir de su creación, dispusieron "las autoridades del instrumento y de los medios de investigación adecuada".

También cuestionan los historiadores preguntándose si la idea de creación del Santo Oficio, en su versión española, fue adoptada en exclusividad por los reyes. Netanyahu mantiene, que no solo fue obra de los reyes, sino también del "movimiento que impulsó a los reyes a fundarla". Y agrega que, los representantes de ese movimiento fueron ante todo "los frailes y los agentes de los frailes fueron los Inquisidores, quienes colectivamente formaron la Inquisición española, un cuerpo vivo con sus propios sentimientos, aspiraciones e intereses"[543]. Hasta aquí estamos de acuerdo. No lo estamos, en cuanto a que, en otro lugar, carga sobre que la Inquisición tenía motivos "racistas", aunque se emplearan argumentos solo de carácter religioso en la campaña antijudaica. Los Reyes Católicos no fueron nunca racistas, como tampoco lo habían sido sus antecesores que protegieron y ampararon a las Comunidades hebreas de las continuas y terribles embestidas del pueblo y Cortes. Pudiera haber un sentido racista –que en parte negamos también– en el proceder de los últimos reyes visigodos, pero desde el inicio de la Reconquista, no aparece ni un solo monarca en quien pueda descubrirse ni el más mínimo atisbo de racismo.

Los indicios de racismo, –de los que fueron prolegómeno la "Sentencia Estatuto" de Toledo de Pero Sarmiento, – quizá ya puedan establecerse en el siglo

XVI, cuando se entroniza y se enquista la odiosa "limpieza de sangre" que, en realidad, tampoco es racismo puro, sino un ansia deliberada y sistemática de eliminar del poder, del comercio, de la economía y hasta de la vida religiosa a los conversos, aupados e incrustados en todos los órdenes de la sociedad. Y entonces, los viejos cristianos, –errónea y abusivamente– desearon y exigieron que los conversos que habían logrado el encumbramiento o estaban en vías de hacerlo para ocupar parcelas de poder, mostrasen sus antecedentes familiares. Fue, a nuestro juicio, producto de una revancha en la competitividad social de los cristianos para restar poder e influencia en los encumbramientos de conversos.

Otros historiadores, como Doris Moreno[544], aseguran que se dieron al principio, muestras de rechazo a la Inquisición en el seno de la sociedad castellana del siglo XV, y que incluso se hace patente este rechazo, antes del nacimiento de la nueva Inquisición. Y apunta como, frente a la defensa y creación de "una Inquisición con amplias perspectivas, llevada a cabo entre otros, y con éxito, por el franciscano fray Alonso de Espina... encontramos toda una corriente de pensamiento que propugna una "inquisición" sensiblemente diferente". Y concreta como defensores de esta proposición a fray Alonso de Oropesa y fray Hernando de Talavera. De todo ello, se saca en conclusión, que no hubo una sola corriente o directriz uniforme e inspiradora en la creación de la nueva Inquisición.

Pero en general, y pese a estas divergencias, la opinión pública apoyó el establecimiento del poder inquisitorial. Y no lo fue, como sostiene Azcona, sólo por "el peligro cuantitativo" que suponía el bloque converso, sino por la mentalidad secular de no permitir la menor fisura religiosa en la sociedad cristiana[545]. Por ello saca en conclusión, como queda desautorizada la opinión de quienes buscan, como motivaciones para su establecimiento, "la codicia" de los reyes: "no fue el metal amarillo de los conversos quien encandiló a los reyes, sobre todo, teniendo en cuenta que los conversos judaizantes, ni eran tantos, ni tan poderosos como el bloque israelita de la Península".

En cuanto al carácter de la nueva Inquisición, el punto de vista de Beinart[546], es que tanto la Inquisición papal como la española, eran instituciones creadas con propósito de "resolver un problema socioreligioso dentro del marco del Estado". Y rubrica su parecer, con una ingeniosa frase: "La Iglesia y el Estado, se unieron para establecer que una persona infiel a Dios, era un traidor a ambos". Es la mejor definición que hemos leído sobre el tema.

Diversos historiadores derivan hacia otras vertientes. La Inquisición no era para Américo Castro, "un aparato monárquico, destinado a reprimir la disidencia religiosa", sino la "presión vulgar", la anónima denuncia del pueblo que era la que en realidad movía y activaba el Tribunal, radicando la furia "en la gente y no en los inquisidores", presentados como jueces mesurados y benignos, al menos con los

"presos de nota". Por eso concluye que, la Inquisición era "consecuencia" y "no causa de una situación social caracterizada por la tiranía de las masas"[547].

Siguiendo a Américo Castro, Javier Varela, de quién obtuvimos la cita anterior, nos remite a otras consideraciones. Para autorizar su interpretación –la de Américo Castro– arguye, que es compartida por los "historiadores de más valer". No los cita, aunque podamos hacer conjeturas. Entre estos historiadores estaba, por ejemplo Cánovas del Castillo, para quién las persecuciones religiosas habían sido hijas del "sentimiento de la mayoría inmensa de la nación"[548]. En esta línea también estaba –según Varela– Menéndez Pelayo, y dice que "resulta curioso que Castro ofrece aquí sus puntos de vista sin citar al principal defensor de la benignidad y popularidad inquisitoriales".

Pero, ¿quiénes según la crítica histórica fueron los impulsores de la Inquisición? ¿Quiénes participaron en su establecimiento? ¿Quiénes en sus procedimientos y actuación procesal? La pregunta es amplia y de difícil respuesta. Sánchez Albornoz y Américo Castro coinciden también en la misma tesis, más o menos diferenciada de la de Domínguez Ortiz, manteniendo sustancialmente que, la Inquisición era una institución contraria al espíritu de libertad que había sido el basamento de las instituciones castellanas. Para aquellos historiadores, la Inquisición tuvo su origen en el "ghetto", en donde los delatores o malsines fueron plaga y que los conversos que, habían tomado esas costumbres de los judíos, las habían incorporado a la Inquisición.

Estas tesis son rechazadas con otros argumentos y con gran acierto, por historiadores judíos de la categoría de Netanyahu, contrario también a la tesis de Domínguez Ortiz que mantenía que los procedimientos de la Inquisición referentes a los delatores, eran de origen judío. Domínguez Ortiz, llega a más al mantener que el "espíritu de la Inquisición, la intolerancia, la soplonería estimulada e incluso obligatoria, todo esto deriva de la aljama, de la sinagoga". Es decir, que la Inquisición sería para dicho historiador, un instrumento forjado por sus propias víctimas.

Resulta difícil tomar partido o adscribirse a alguna de las dos teorías –la de Netanyahu –excluyendo de todo rastro de judaísmo en el establecimiento de la Inquisición– y las de Américo Castro, Sánchez Albornoz y Domínguez Ortiz. Y es difícil, porque en aquel momento fundacional de la Inquisición, no estaban muy reposadas las conciencias de judíos, conversos y cristianos nuevos, quizá por las reiteradas, y no muy lejanas persecuciones que habían padecido ellos y sus antepasados, hasta el punto de que dieron numerosos casos de conversos que fueron un verdadero azote para los judíos sus hermanos de sangre. Y ello para demostrar, su adscripción auténtica al cristianismo –que en muchos casos no lo era– y no ser molestados e increpados por la mayoría cristiana y confundirse con ella en la prác-

tica de su vida social y de negocios. La cuestión debatida tan nebulosa, tan vidriosa, siempre será de eterna polémica.

Se pasó mucho de la raya Menéndez Pelayo. De una carta del mismo a Juan Valera, Domínguez Ortiz reproduce unas líneas referentes a la Inquisición, en las cuales Menéndez Pelayo, atribuye el aspecto antipático y repugnante de ella "al fanatismo de sangre y raza que probablemente debemos a los judíos y que luego se volvió contra ellos de un modo increíble". Alude a esta carta, Lluis Marco I Dachs[549], y menciona una cita de Américo Castro: "Muchos, no todos, los conversos se hicieron perversos y de entre ellos salieron los más atroces enemigos de los israelitas y aún de los mismos conversos, los cuales se hallaban por doquier y algunos a gran altura"[550].

Entendemos, que se ha achacado y cargado con el sambenito a los conversos, posturas que no tuvieron, sino en determinados casos y momentos, sin que pueda hacerse generalizado el comportamiento que se carga sobre ellos por los dos historiadores citados. En todas las revoluciones, en los movimientos represivos, en los cambios de sistema, en todos los momentos en que el péndulo social, –político o religioso– es oscilante, siempre hay seres que se pliegan a todo y aceptan posturas inverosímiles, y también, los que cometen felonías inducidas u obligadas por el pánico, evitando a toda costa, con sus despreciables conductas, el regreso o retorno a su antiguo estado de oprobio, opresión y persecución.

Otro historiador, Joseph Pérez, ha tratado también el tema. Se pregunta si la idea de la Inquisición surgió de los medios judíos. Y contesta: "Eso es lo que sostiene Américo Castro"[551]. Se dudaba de la sinceridad de los conversos; se les reprochaba que judaizaran más o menos abiertamente y, escándalos clamorosos, mostraban que, a veces éstas acusaciones carecían de fundamento...". Y esgrime una conclusión categórica: "...todos los conversos eran víctimas de la misma hostilidad, víctimas de los mismos prejuicios; todos eran indistintamente sospechosos de judaizar más o menos; todos eran confundidos bajo la apelación injuriosa de "marranos". "De ahí –para Joseph Pérez[552]– la idea de crear una jurisdicción especial, un tribunal que se encargaría de investigar, que castigaría a los judaizantes, pero lavaría a los otros, a la mayoría, de la infamia". Nos convence el anterior discurso proteccionista del converso en general, que hace el historiador galo, quién termina que no se trataba de volver a hacer entrar en funcionamiento la antigua Inquisición medieval, destinada a luchar con toda herejía en general, sino a establecer una jurisdicción nueva, para responder a un caso particular y para reprimir delitos muy precisos, los ataques a la fe por parte de los judaizantes. En cierto modo, viene a dar un espaldarazo a la nueva Inquisición, como jurisdicción legalmente establecida y sometida a unas normas procesales, a las que no se sujetaban, en el medioevo, los tribunales inquisitoriales episcopales.

Rechazamos rotundamente –y lo hemos hecho en otro lugar– la idea de Sánchez Albornoz de la Inquisición como "una satánica invención hispano hebraica", que adjudica a los conversos, y que la Inquisición "no puede excluirse del legado hebraico recibido por España", y asimismo, como "la combinación de la rapiña y despojo de las victimas", se hicieron con un "pretendido celo por la pureza en la creencia – tesis de Castro– sentando como principio que su creación fue de "clara estirpe hebraica". Y finalmente, como "pocas herencias tan sombrías y ponzoñosas ha recibido España en el curso de su Historia"[553].

Y llegando a este sinfín de conjeturas y opiniones, no faltan las que atribuyen su establecimiento, –en oposición a la tesis de Sánchez Albornoz– a los musulmanes, no ya de modo directo sino indirectamente, por "un influjo psicológico oriental", sobre el mundo hispano. cristiano. En opinión –una nueva opinión– de Luis Rubio García, que sigue al historiador Dozy[554], fueron los árabes los primeros en la implantación de una institución de estas características y alude, a las palabras de Dozy que se remonta, nada menos que a Persia, donde para controlar las conversiones de musulmanes, más aparentes que reales, el gobierno se ensañaba con ellos con implacable rigor, y para contenerlos y castigarlos, el califa Mahdi creó hasta un tribunal de la Inquisición, e incluso apoyándose en Dozy, Rubio García, estima que los métodos y procedimientos se emplearían en Al–Andalus.

Recientemente, Netanyahu, en su obra "De la anarquía a la Inquisición" ha entablado una novísima polémica, que ha denominado el catedrático experto en cuestiones inquisitoriales, García Cárcel[555], "un ajuste de cuentas con erudición abrumadora, hacia los historiadores con los que no están de acuerdo sus tesis sobre el judaísmo y la Inquisición". Los autores, a los que con manifiesta saña el historiador judío pretende fulminar, son nada menos que Américo Castro, Sánchez Albornoz, Menéndez Pelayo, Domínguez Ortiz. Alude García Cárcel que "no se ha dejado en el tintero ningún puntero en estos temas, sin acres censuras". Y, replica a Netanyahu, al cuestionar éste el sectarismo de las fuentes inquisitoriales y sus versiones oficiales, y que Netanyahu "olvida el parcialismo de las fuentes hebraicas de las que no quiere reconocer sus apriorismos posicionales ni los abundantes testimonios de ejercicio inquisitorial de los judíos hacia sus hermanos propios". Y García Cárcel, rememora "el patético suicidio de Uriel de Costa en el Amsterdam de 1640, que debería contribuir a deslegitimar la arrogancia acusatoria con la que Netanyahu combate la celosa ortodoxia inquisitorial de los cristianos". Ya había sustentado García Cárcel su teoría, en otro estudio[556]. Y es cierto, como sentencia a renglón seguido, que "nadie tiene el monopolio del victimismo".

Se abunda en la búsqueda –búsqueda inútil– de los orígenes inquisitoriales, cargando la invención a los cristianos, sobre moros o sobre judíos, en exclusividad. Ello nos conduce al absurdo: a no poder determinar cual de las tres religio-

nes tiró la "primera piedra", o si fueron las tres al mismo tiempo. También se ha especulado mucho sobre la justificación de los poderes absolutos de que gozó la Inquisición desde los primeros años de su andadura en España, y de sus severas penas en muchos casos desproporcionadas, y de la confiscación de los bienes como norma general, y del tremendo recurso al tormento para obtener confesiones a veces irreales.

Por ello, considera José Luis Martín[557] que, "ante estos sistemas, que nada justificaba sino el deseo de acabar con los conversos, de hacerles pagar el poder y la influencia alcanzados y de apoderarse de sus bienes, nada tiene de extraño la siniestra fama de la Inquisición, cuya obra –dice rotundamente– no puede justificar ni el deseo de los reyes de disponer de un nuevo organismo que facilitara –al someter a las mismas normas– la unificación de sus dominios– ni la real o fingida intención de preservar la pureza del cristianismo, cuya doctrina fue conculcada por los propios inquisidores".

Este fue, en cierto modo, la lamentable y cruda realidad, porque la defensa de la ortodoxia católica se apuntó como el primer objetivo de la Inquisición, aunque, realmente, fue creada para la represión de los conversos judaizantes. "La Inquisición –escribe Joseph Pérez–[558], combatía una sola forma de herejía –la de los judaizantes– y no a una sola clase de herejes –los de origen judío– y eso –para el historiador francés– contradecía el principio de universalidad del catolicismo...". Es lo que hace sostener al mismo, muy acertadamente, que la Inquisición,[559] "solo persiguió a los cristianos procedentes del judaísmo, en la creencia de que su conversión no había sido sincera ni total. Los que no habían renunciado al judaísmo pudieron seguir practicando su religión".

Y en cuanto a las raíces de la nueva Inquisición, ésta no fue para García Cárcel una "cuestión hispana", sino "una creación romana del siglo XIII", que tuvo su mayor auge en Francia, y que se extendió por toda Europa. Y recuerda que, cuando Sixto IV emitió su Bula en 1478, creando la Inquisición española, ya llevaba "tres siglos funcionando", por lo que "la Inquisición moderna no altera la esencia de la Inquisición medieval". "Se sigue fundamentando en el mismo desacato pontificio a los obispos, agrandada, eso sí, la afrenta porque el Papa delega en los reyes la facultad de nombrar Inquisidores...". Y que, sin embargo, "fue siempre la Inquisición española la que se llevó la palma de la creación del artefacto Inquisitorial, el monopolio de un invento que no lo fue tal"[560].

También, en esta controversia opina el Dr. Marañón Posadillo[561], que "los Tribunales civiles en España y en toda Europa, eran más duros que los del Santo Oficio, y sus jueces, casi sin excepción menos inteligentes que los inquisidores". Y hace alusión al judío Salomón Reinach que insiste en que la Inquisición española jamás persiguió a los judíos, sino sólo a los marranos.

Por eso, para el Dr. Marañón, "el lado malo de la Inquisición", no era "su pretendida crueldad, sino el haber fomentado la delación, el haberla dignificado, considerándola como servicio a Dios, con lo que se hincharon, como esponjas en un cenagal, las malas pasiones de la Humanidad resentida".

No fue por tanto un producto exclusivamente hispano. También en Portugal e Italia y otros lugares de Europa, se alzaron los cadalsos con gran severidad, más aún que en España, y la misma Europa que, se abría al mundo con sus descubrimientos geográficos, seguía dominada por una brutal intransigencia que condenaban, bajo la sombra del hereje, cualquier atisbo de libertad y de razón.

Lo que sin duda es cierto, y no se puede ocultar, es que la Inquisición, en el sentir de Joseph Pérez, fue "la primera forma de totalitarismo en los tiempos modernos". Para M. Kriegel, su instauración, la moderna, era el inicio de un "nuevo antisemitismo", siendo el objeto de la misma, el "destruir los nuevos conversos y eliminar a los judíos", expresión demasiado generalizada y sin contrastar. Lo que no hay duda es, que el establecimiento del Santo Oficio representó un gran alivio para la población cristiana, que veía en el Tribunal de nuevo cuño, un medio para derrotar y erradicar a los conversos.

Maurice Kriegel, ha puesto de manifiesto que el establecimiento de la Inquisición en tierras hispanas suponía nada menos que el "inicio de un nuevo antisemitismo". Comenta Valdeón[562] que, según Kriegel, los cristianos viejos tenían la convicción de que el imparable progreso de los conversos en la sociedad era "la expresión de un plan, compartido con ellos por los judíos, para conquistar España o destruirla desde dentro". Así las cosas, el objetivo de la Inquisición no era otro sino "destruir a los conversos y eliminar a los judíos", aunque, a continuación, estima que este punto de vista puede resultar exagerado, pero en cualquier caso, no cabe duda de que el establecimiento de la Inquisición en España, reflejaba, los anhelos de la mayor parte de la población cristiana, deseosa de perseguir a aquellos cristianos nuevos, que en el fondo seguían fieles al judaísmo. Es decir, que según su apreciación, los Reyes Católicos se vieron respaldados por el pueblo en la instauración del Santo Oficio.

De todos modos, la actuación de la Inquisición fue nefasta, desproporcionada, cruel y hasta cierto punto innecesaria, estando su actuación "unida a la intolerancia, el fanatismo, el oscurantismo, procedimientos de excepción, el tormento, la muerte en la hoguera, acompañado de un ceremonial siniestro..."[563].

Otros, como Bartolomé Bennassar, han derivado su fundación como de "instrumento de la monarquía española".

Desde el punto de vista religioso, Santo Tomás de Aquino, ya se había anticipado a legitimar teológicamente la existencia de la Inquisición –la medieval, nos referimos–. Sus escritos sobre la magia y la condena expresa de los pactos con el

diablo, así como la afirmación de que el castigo inquisitorial es "un bien espiritual" para el perfeccionamiento del buen cristiano, se convirtieron en el armazón ideológico y teoría del Santo Oficio y el expreso reconocimiento de su misión histórica por parte del propio Santo Tomás[564]. Y es que, increíblemente, Santo Tomás de Aquino, triste y sorpresivamente, confirma y apoya los métodos inquisitoriales, al afirmar que el castigo es un bien espiritual cuando va dirigida al perfeccionamiento del hermano cristiano[565], o cuando mantiene que, eliminar o impedir el mal en una persona, equivale a procurarle el bien. "De este modo –para el autor citado–[566], debe sacarse de la "Suma Teológica" una justificación, tanto teórica como moral, del Santo Oficio".

Una pregunta se han hecho algunos historiadores, sobre si fue popular la Inquisición. Se han marcado diversas teorías. Nos quedamos con la respuesta de Fernández Álvarez[567] que, mantiene su sentido popular desde el mismo momento de su establecimiento, como deseo de la población cristiana, de los cristianoviejos, y quizá, justifica el historiador, que la sociedad de entonces "consideraba que de esa forma se ganaba la paz interna".

Sin embargo, como nota amarga, dolorosa, la Inquisición en su larga historia llena de sobresaltos y de muerte, –en esto asentimos con lo dicho por Domínguez Ortiz, recogida por Netanyahu–[568] también la Inquisición condenó a muerte a buenos cristianos.

¿Llegaron a arrepentirse los reyes, al final de sus días, a la vista de las tragedias que se habían vivido durante el actuar del Santo Oficio? No parece que los reyes, pese a tantas crueldades como cometió el Santo Oficio, mostrasen arrepentimiento respecto a la ejecutoria del Tribunal durante su reinado. A fin de cuentas, pensarían, era Roma la "titular" del Tribunal y la responsable de sus pronunciamientos.

En el testamento de la reina, ésta recuerda a la Inquisición, aunque lo hace de forma escueta, exhortando a sus herederos a mostrar una fidelidad a las cosas de la religión. Y expresamente cita a la Inquisición: "...e que siempre favorezcan mucho las cosas de la Sancta Inquisición contra la herética pravedad...". Y Fernando el Católico, once años después del testamento de su consorte, hace mención puntual a la Inquisición: "...trabaxe en destruir y estirpar con todas sus fuerças la eregía de nuestros Reynos e Señoríos". Sin embargo, es más explícito que la reina, al agregar: "eligiendo e constituyendo para ello personas e ministros buenos o de buena vida e conciencia que teman a Nuestro Señor Dios y hagan la inquisición justa e devidamente a servicio suyo e exaltación de su sancta fe católica...".

Ninguno de los dos monarcas, a la suprema hora de la verdad, reprueba la actuación del Santo Oficio, aunque Fernando alerta en el sumo cuidado que han de tener en la elección de los inquisidores.

Estamos de acuerdo con la opinión de Fernández Álvarez[569], manteniendo que la instauración de la Inquisición, produjo "un reforzamiento del espíritu intolerante que, cayendo una y otra vez en el fanatismo, tanto daño causó a la sociedad española, dejando tan penosa herencia. Y tanto dolor que, en las postrimerías del siglo XV, Juan Álvarez Gato, poeta converso, se refería al Tribunal de la Inquisición como "la muerte que llovizna cada día"[570].

## 7. Dos procesos singulares: el de los asesinos del Inquisidor Arbués y el instruido contra los Arias Dávila.

El año en que se instala la Inquisición en Zaragoza, es asesinado en la Catedral de la Seo mientras rezaba, Pedro de Arbués. Era el inquisidor de Aragón, en los primeros años de rodaje del Tribunal aragonés. Su cruel y sádico asesinato, cometido el 15 de septiembre de 1485, dará lugar a un clima de apoyo a la Inquisición y de duro enfrentamiento contra los cristianos nuevos, reacios a la instalación del Santo Oficio. Fue uno de los hechos que más contribuyeron a los odios de los cristianos, y es posible que hiciese comprender a los monarcas de Castilla y Aragón, que una solución definitiva del grave problema social que agitaba la Península, no podía lograrse a través de los dilatados procesos inquisitoriales.

El crimen no logró el efecto deseado que era el de detener la vertiginosa marcha ascensional del Tribunal de la Inquisición, y antes bien, se desataron persecuciones violentas contra los conversos.

La Inquisición investigó y creyó estar en presencia de un complot que implica a los más famosos conversos del Reino aragonés: Luis de La Cerda, Luis de Santángel, Alfonso de la Caballería, el marqués de Moya, Juan Sánchez, Sancho de Partenoy y Juan de Coloma. Todos grandes señores y cercanos a los monarcas. Jacques Attali[571], refiere como la investigación fue pavorosa: "se exhuma a la abuela de Alfonso de la Caballería para verificar como fue enterrada; se arrastra a su mujer como penitente de un Auto de Fe; se quema en efigie a su hermano Jaime". Al año siguiente, como resultado de esos procesos contra conversos, y tras varios ataques contra judíos que, supuestamente fueron sus allegados, Fernando, como prueba de su confianza, nombra como controlador general de Aragón a uno de los principales sospechosos, Luis de Santángel, y recuerda que: "los judíos son nuestros vasallos". Redactar –añade el mismo autor– ordenanzas contra los judíos "que son nuestras arcas y pertenecen a nuestro patrimonio sólo dependen de nosotros". Esta

frase, para Attali, raramente habrá sido dicha con mayor crudeza. "La Inquisición desdeña esa prohibición: en el espacio de algunos meses, cinco mil conversos son torturados, y luego liberados tras haberse "arrepentido"; otros setecientos son quemados vivos".

No entramos en las cifras que cita el autor. Y corrió un reguero de supuestos milagros producidos a la muerte del Inquisidor[572]. Las gentes recorrieron las calles zaragozanas, con la intención de arrasar la judería y la morería.

Se acusó de esta muerte, al zurrador Juan de Esperandeo y su cuñado Vidal Durango. Ambos –refiere Ángel Rodríguez Sánchez–[573], fueron ejecutados en Zaragoza "en la forma más infamante". Relata el mismo autor, que hubo más implicaciones que terminaron en suicidio, o tragándose los supuestos implicados, los vidrios de una lámpara.

No era esta la primera represión inquisitorial, porque en diciembre de 1485 y primeros meses de 1486, fueron quemadas en Zaragoza varias personas a quienes se acusaba de practicar ritos judaicos, no trabajar en sábado, entregar aceite para la Sinagoga o no creer en el misterio de la Santísima Trinidad.

El Auto de Fe, contra los asesinos de Arbués, se celebró en La Seo el 30 de junio de 1487. Fue arrastrado vivo Juan de Esperandeo cortándosele las manos delante de la puerta mayor de la Catedral. Volvió a ser arrastrado hacia el mercado, y allí fue decapitado en la horca y lo hicieron cuartos, clavando sus manos en las puertas de la Diputación y su cuerpo, hecho pedazos, fue arrojado por los caminos para que fuera devorado por los cuervos, corriendo igual suerte su criado Vidal Durango. Se han hecho dantescos relatos de lo que se vivía por aquellos días en Zaragoza. Aridjis[574], hace una descripción de los sombríos momentos: "Por estos callizos, sobrecogidos de miedo y muerte, no se descubre la ausencia de los que han partido hacia otros reinos, no se oyen los gritos de los que sucumbieron en el tormento y en la hoguera, pero la presencia de los Turi, los Lombroso, los Alazán, los Baco, los Benveniste, los Rabat, los Amado, los Ponz, los Trigo, los Bivaz, los Sánchez, los Eli, los Abella, los Siltón, los Zaporta y los Caballería, que han vivido en Zaragoza y en el reino de Aragón desde tiempo inmemorial, se siente en el vacío de las plazas, en el silencio de las puertas, en la obscuridad de las cambras y en la sordera de las paredes...".

Aparte de las crueles e infamantes penas impuestas a los que se acusó como autores del asesinato de Arbués, también hubo penas que se impusieron a algunos notables de Zaragoza, a los que se castigó con penitencia pública. Fue el caso de Alfonso de la Caballería, vicecanciller de Aragón, Jaime de Navarra, sobrino del rey Fernando, al primer conde de Aranda, al canónigo Luis de la Caballería y otros.

Los acontecimientos sangrientos de Zaragoza, fueron duros actos de represión del Santo Oficio, a los que se sumaron los cristianos viejos con actos de crueldad indescriptibles.

Y otro caso que, en parte ensombreció el reinado de los Reyes Católicos, y éstos mostraron gran pasividad e indiferencia ante los acontecimientos, fue el caso de los Arias Dávila.

Traza Julio Caro Baroja[575], una semblanza del aupamiento de Diego Arias Dávila, en el reinado de Juan II, llegado de Ávila, de donde era oriundo, con dedicación a la venta de especies en los mercados segovianos, y que llegó a ser recaudador y alcabalero del príncipe Enrique, y más tarde secretario del mismo y contador mayor. "Las especulaciones que realizó Diego Arias como tal contador mayor –refiere Caro Baroja– según las describe la misma crónica hostil a Enrique IV, pueden considerarse como el modelo de actuación económica de que se acusaba a los conversos odiados". Y narra, las que denomina "hazañas" del hábil economista, como –entre muchas– el cambio de las equivalencias de los pesos y medidas para su uso particular. Diego Arias Dávila, al que califica Caro Baroja como "intrépido y avezado economista, intrigante y falsario", logró estar en la cúspide de la economía real, terminando como cabeza de linaje en el que hubo luego grandes guerreros, prelados, etc., habiendo llegado a ser de vendedor ambulante de especies, a contador mayor del Reino.

Como aconteció con otros conversos del judaísmo al cristianismo, Juan Arias Dávila, su hijo, obispo de Segovia, tuvo serios problemas con el Santo Oficio, acusándole de haber tomado parte en ciertos ritos judaicos practicados con motivo de la muerte de sus padres. Como se intentara desenterrarlos para comprobar este extremo, fueron ocultados por el obispo de Segovia. Motivo por el cual, se abrió un proceso contra el prelado del que se libró huyendo a Roma, en marzo de 1490, y consiguiendo de Inocencio VIII, trasladase este asunto al Tribunal pontificio, lo que le costó a Arias Dávila la pérdida de gracia de sus monarcas, quienes mostraron su indignación a través de su embajador en Roma, a quien dieron ordenes de intentar paralizar la inhibición que el papa había impuesto al Tribunal inquisitorial.

No podemos pasar por alto, sin referirnos a la personalidad de Juan Arias Dávila. Humanista, bibliófilo, mecenas y obispo culto y poderoso. Fue precisamente él, quién trajo a Segovia, desde Roma, al tipógrafo Juan Párix de Heidelberg para instalar allí la imprenta, de cuyas prensas saldría, cerca de 1472, el primer libro impreso en España, "Sinodal de Aguilafuente". Juan Árias Dávila había tenido reiterados contactos con el cardenal Juan de Torquemada respecto a la introducción de la imprenta en Segovia.

Juan Arias Dávila, culto y poderoso, con independencia de su sabiduría y enorme cultura, destacó en los sucesos políticos de su época. Fue nombrado obispo en 1476, revelándose como prelado renovador y de infatigable actividad pastoral, luchando por el reformismo de las costumbres. Se le considera traidor a Enrique IV, residiendo en Turégano hasta 1474, fecha de la proclamación de la

reina Isabel, para después, en el transcurso de este reinado, ser acusado canallescamente de judaizante.

Sobre Diego Arias Dávila, padre del obispo, contador real de Enrique IV y de familia procedente de Ávila, se hicieron infamantes coplas: "A ti Don Diego Arias el puto/que eres y fuiste judío/contigo no me disputo/que tienes gran señorío/ águila, castillo y cruz/dime de donde te viene?/porque tu padre capuz/nunca le tuvo ni tiene/Águila, castillo y cruz, /judío donde le hubiste?/El águila es de rapiña, /el castillo de Emaus, /y la cruz donde pusiste/a mi Redentor Jesús".

Siempre los cristianos viejos con la misma cantinela de infamia y descrédito, siempre buscando a los conversos que circuncidaban secretamente a sus hijos y denunciarlos al Santo Oficio, mientras aquellos celebraban todos los años con las máximas solemnidades la fiesta litúrgica de la circuncisión de Jesucristo.

Se señaló a Torquemada como motor o mentor, y que el inquisidor hizo recibir información de que Diego Arias Dávila había muerto incurso en herejía judaica de este proceso contra los Dávila.

La causa inquisitorial instruida contra ellos, de la que no llegó a dictarse Sentencia, –pese a que algunos autores hablan infundadamente de su dictado– gracias a la influencia papal, ofrece una serie de anécdotas que ponen de relieve la nostalgia de Diego Arias, el padre del obispo segoviano, por las prácticas "judaicas". Según las docenas de testigos que prestaron declaración sobre la familia Arias Dávila y la esposa de Diego, Elvira González, manifestaron que guardaban el sábado y las principales fiestas, comían "kosher", contribuían al sostenimiento de la Sinagoga, conocían el hebreo, tenían objetos judaicos en su casa y trabajaban en domingo. Diego Arias Dávila, nunca dejó de hacer regalos a su hermana judía –doña Cimha– que cuidadora de la Sinagoga, vivía en Ávila, en una casa contigua y con la que se comunicaba por un portillo secreto cuando aquél la visitaba. Todo el proceso ha sido estudiado minuciosamente por Carlos Carrete Parrondo[576]. Diego Arias Dávila y Elvira González –en opinión de Gitlitz–[577], luchaban denodadamente por seguir siendo judíos, sin ánimo de asimilarse a la ortodoxia cristiana. De todos modos –comenta Gitlitz–[578], en el retrato que hace de ambos, y se desprende de los archivos de la Inquisición, se descubre la dinámica social conservadora, que caracterizaba a la comunidad conversa.

En el proceso seguido contra los Arias Dávila, y en la causa contra Elvira González, madre del obispo, el fiscal la acusó entre otros motivos de: "y cuando murió, la amortajaron al modo judaico, con zaragüelles y una capa larga con capucha, que ella misma tenía guardada en el arcón, y en la caja le pusieron una almohada de tierra virgen debajo de la cabeza"[579]. Respecto a la instrucción de este proceso, en opinión de Carrete Parrondo[580], ni los móviles de su pretendido proceso inquisitorial (el instruido contra el obispo Juan Arias Dávila, hijo de los

judeo–conversos Elvira González y del contador real Diego Arias Dávila), ni del primitivo desarrollo del mismo, se encuentran, provistos de la debida claridad y así mismo de la lectura de lo instruido, se ofrece un panorama harto elocuente de las contradictorias relaciones que, durante las últimas décadas de la decimoquinta centuria, mantenía la Comunidad judía establecida en Segovia, con sus conciudadanos judeoconversos.

En modo alguno podemos tachar al obispo Juan Arias Dávila, que se acercase o estuviese inmerso en el judaísmo. En su vida pastoral, como prelado de Segovia, había dado muestras de su firme cristianismo. Se había revelado como un prelado renovador y de gran actividad pastoral, convocando tres Sínodos (Aguilafuente, 1472, –Sínodo de marcado carácter reformista en el que nada se toca sobre el judaísmo–, Segovia 1478, Turégano, 1483), y siempre luchó por el reformismo de las costumbres del clero y del pueblo. Incluso, "a su favor", tenía una página negra en su episcopado, con ocasión de un proceso en 1468 contra judíos de Sepúlveda que, acusados de un crimen de sangre, en 1471 fueron condenados a muerte, y en cuyo proceso tuvo participación más o menos activa Juan Arias Dávila[581].

Hace referencia Netanyahu, que aquel proceso era la primera vez en la historia de los judíos de Castilla –en realidad de toda España cristiana– que un tribunal dictaba una sentencia de culpabilidad contra un judío acusado de asesinato ritual, "y nada puede ilustrar de manera más hiriente, dice Netanyahu, el grado de vehemencia a que habían llegado los sentimientos antijudíos en España... Tampoco hubiera llegado a tal extremo el Tribunal eclesiástico de Segovia, que emitió el veredicto en oposición a la postura de la Iglesia, sino que se hubiera visto forzado al hacerlo por una abrumadora presión pública".

Lo cierto es que el Tribunal, responsable de la "atroz sentencia", –como la califica Netanyahu– estaba presidido por Juan Arias Dávila, obispo de Segovia y cristiano nuevo. Es posible que no esté descaminado Netanyahu en su apreciación, al considerar que la intención de Juan Arias Dávila con tal proceso y ejecuciones, era sin duda, "desterrar la sospecha de que, como converso, tomaba partida por los judíos... Indudablemente, cuando se le confirió el caso a Arias Dávila, muchos enemigos de los conversos quisieron creer que el obispo, cristiano nuevo, estaba cogido en la trampa sin posible salida". Y llega el historiador judío a establecer unas conclusiones que tomamos con las naturales reservas: "Arias Dávila –dice– prefirió condenar a los judíos... Debió temer que, en el ambiente de alta tensión en el que se celebraba el calumnioso juicio del asesinato ritual, una sentencia favorable a los judíos pudiera precipitar un ataque contra los conversos de Segovia y quizás de toda Castilla"[582]. La presión contra los judíos y conversos en Segovia, pasaba por aquellos años por un difícil trance.

También es evidente que, en los momentos en que se inicia el proceso contra los Arias Dávila, tuvo mucho que ver el progresivo distanciamiento que venía produciéndose por parte de los reyes respecto a Juan Arias Dávila. Por ello, la falta de apoyo de los reyes hacia don Juan que, todavía no había desembocado en abierta enemistad, provocó que en 1490 éste abandonara para siempre el reino castellano y su ciudad de Segovia con destino a Roma, donde esperaba solventar, paralizar o cerrar, el proceso contra sus padres. Esta marcha, significó el abandono definitivo de su faceta político y administrativa al servicio de la monarquía, aunque hasta su muerte, en la Curia romana, desplegará allí sus conocimientos en favor de Inocencio VIII y Alejandro VI[583]. Hasta su huida a Roma, la ejecutoria del obispo Arias Dávila estaba jalonada por el desempeñó de importantes cargos palatinos y eclesiásticos[584]. En lo que no hay la menor duda es que, en torno a la familia Arias Dávila, se había creado un clima hostil.

En los autos –proceso contra Arias Dávila– se contiene la apelación (contra los cargos imputados) de la representación de Juan Arias Dávila, obispo de Segovia, Alonso Arias Dávila, arcediano de Sepúlveda, y de Pedro Arias, regidor, y de Juan Arias de la Hoz, y de Antón, Alonso, Catalina, Isabel y Elena Arias.

El fiscal de la Inquisición, "les entendía poner y acusar por herejes y apóstatas" (refiriéndose a los padres del obispo de Segovia) diciendo que "habían vivido en la ley de Moisén, y en ella abian fallescido; entre los cuales nombrastes e llamastes a los señores Diego Arias Dávila e doña Elvira, su muger que ayan santa gloria, padre y madre del dicho señor obispo y abuelos de los susodichos...". Alegan razones de "nulidad e agrabio o manifiesta injusticia...". Por la defensa se alega también, defecto de jurisdicción para conocer de la causa, por no haber mostrado, pese a ser requeridos por el obispo Arias Dávila, como prelado de la ciudad y el obispado, la bula original apostólica de comisión, "e delegaçión dirigida al reverendo padre prior de Santa Cruz" (hacen referencia a Torquemada).

Se extiende en diversas consideraciones y, en otro lugar de la apelación, se emplean términos durísimos contra los jueces inquisidores: "Lo otro porque según derecho, ningún muerto puede ser acusado de crimen de heregía en cuanto a su persona ni vienes, ni dañar su memoria después de cinco años que es fallescido, y los dichos señores Diego Arias y doña Elbira su mujer, padre y madre del dicho señor Obispo y abuelos de los susodichos, a más de diez e beinte e treinta años que son fallescidos...", y otras frases como: "...y así faceis e abeis fecho a los dichos mis partes en agora los citar e llamar al cabo de tanto tiempo e después de la legítima prescripción de los cinco años, quanto más contra personas non infamadas de este crimen (se les acusaba de "herejes e apóstatas") en bida y en muerte, antes de muy buena fama, abiendo vivido y fallecido como fieles católicos cristianos, recibiendo cada año e al tiempo de su finamiento todos los eclesiásticos sacramentos...".

Y ya, finalmente, la indignación de los recurrentes contra la iniquidad e injusticia que se quería cometer con la instrucción del proceso contra los expresados difuntos: "Lo otro porque así el dicho padre prior de Santa Cruz (refiriéndose a Torquemada), vuestro aserto delegado (sic), como vosotros, como subdelegados, sois muy odiosos y sospechosos y enemigos capitales de los dichos mis partes e como a tales entendíamos recusar en el caso de jurisdicción alguna tuviesedes de esta causa pudiésedes conocer, lo cual expresamente protestamos..."[585].

¿Cuáles fueron los soterrados motivos de tanta persecución del Santo Oficio contra la familia de los Arias Dávila? Creemos que, la animadversión hacia la familia conversa de los Arias Dávila, por parte de los cristianos nuevos, pudo deberse a las enormes riquezas que poseían, aparte de su postura opuesta a la Inquisición.

Por ello, no es extraño, que al implantarse el Tribunal del Santo Oficio, una presa importante fuera la familia de los Arias Dávila, a quienes se calculaba una fortuna de 300.000 ducados, lo que suponía una magra aportación para las arcas inquisitoriales, cayese quien cayese, fuese el mismo obispo o su familia, o hubiese de desenterrar a sus padres para quemarlos en efigie –que no se logró por la premura del obispo en exhumar sus restos y ocultarlos– y con la condena engrosar las arcas del Santo Oficio. De nada valía que Juan Arias Dávila, obispo, hubiese presidido, años antes, un tribunal condenando a los judíos, como presuntos autores de un supuesto crimen ritual.

El obispo debió ser consciente de todas estas asechanzas y de la gravedad del momento, de modo que, para evitar la difícil situación, desenterró los huesos de sus padres para que en ningún momento pudieran ser quemados por los inquisidores, y en 1490, tras designar un vicario general para la Diócesis, huyó a Roma con la esperanza de intentar neutralizar el proceso inquisitorial, no pensando que jamás volvería a su episcopado en Segovia. Los últimos años del prelado transcurrieron en Roma, refugiado en la Curia, luchando esforzadamente por proteger a su familia, consiguiendo finalmente lograr la retirada de los cargos contra sus padres y abuela materna, acusados de delito de herejía.

Juan Arias Dávila, otorgaba su testamento en Roma el 20 de octubre de 1497. Su voluntad fue que su cuerpo reposara en Roma, en el Monasterio franciscano de San Jerónimo, y que después fuese trasladado a Segovia para ser enterrado allí bajo una lápida que "no sea más abaxada ni levantada o alta que el pavimento o empedramiento de la dicha Yglesia"[586].

Colmenares[587], cuando alude al obispo, relatando sus choques con la Inquisición, lo hace muy prudentemente. Carrete Parrondo que, transcribe el proceso inquisitorial contra los Arias Dávila, dice que el obispo y familia hubieron de sufrir "una serie de acusaciones cuya variedad, en rigor, desconocemos".

Sin embargo, aún queda por examinar la conducta de Fernando, respecto a los prelados españoles, a los que trató de someter a la jurisdicción inquisitorial. "Este derecho limitado –opina Netanyahu[588]–, "le permitió a la Inquisición avergonzar, humillar y amargar de diversos modos la vida de cualquier obispo a quién quisiera "investigar", y de los que éste eligió a éste propósito, podemos ver como la Inquisición en el reinado de Fernando, solo procuró destruir a prelados conversos". Y cita los casos de dos obispos cristianonuevos, Arias Dávila, de Segovia, y Pedro de Aranda de Calahorra, y un arzobispo, Hernando de Talavera de Granada que, en frase del mismo autor, "fueron escogidos por blanco de la indagación inquisitorial durante el reinado de Fernando".

Netanyahu aduce las causas de la animosidad del rey Fernando contra estos prelados, causas de encono y causas de avaricia que describe: "Arias Dávila se atrajo la ira de la Inquisición, cuando echó de Segovia a sus agentes, y sin duda despertó también su avaricia por la enorme fortuna de su familia". Y, sobre Pedro de Aranda, "fue en Roma maestro del Sacro Palacio, posición clave de la administración papal, en la que se creyó que podía hacer mucho daño a la Inquisición". Respecto a Hernando de Talavera, ex obispo de Ávila y arzobispo de Granada, "siempre reverenciado por su santidad, daba demasiado honor al hecho de ser converso para que la Inquisición no tratara de destruirlo". "Sobre todo –concluye Netanyahu– era importante que el Tribunal probara que ningún converso, por honorable que fuera ni reputado por su fidelidad y piedad, podía dejar de ser un hereje secreto. Y así, incluso alguien, como el obispo de Segovia, quién condenó a muerte a unos judíos acusados de asesinato ritual, o Talavera, autor de un largo tratado contra los judaizantes, o Pedro de Aranda, instalado en el corazón de la organización de la Iglesia, podría ser de hecho, un hereje disfrazado".

## 8. El santo Oficio en Ávila y fray Tomás de Torquemada. La represión inquisitorial

El Tribunal de la Inquisición de Ávila, actuó en el monasterio de Santo Tomás desde 1490: El 16 de agosto de 1490, se dicta Orden Real a los justicias de Ávila, para favorezcan a Pedro de Villada y al licenciado Juan López de Cigales, que van a hacer de inquisidores[589]; el 27 de agosto del mismo año, Torquemada nombra a los mismos inquisidores en la ciudad y Obispado de Ávila[590].

En 1480 se habían establecido Tribunales en varias ciudades, existiendo en dicho año en Sevilla, Córdoba, Valencia, Ciudad Real, Jaén y Zaragoza. En Toledo

en 1485, así como en el mismo año en Segovia, ciudad con un entorno urbano en el que, la conflictividad contra los conversos era notoria. En Teruel y Barcelona, se instala el Tribunal en 1486, Murcia en 1488, Valladolid, Cuenca, Palencia en 1492, fueron posteriores al de Ávila.

Se hace preciso esbozar unas líneas sobre la fundación en Ávila del Monasterio de Santo Tomás, que será sede privilegiada, por los acontecimientos que en el mismo se van a suceder. La obra primitiva se reducía a lo que hoy es enfermería, algunas celdas de religiosos y el claustro del Noviciado. Contribuyeron a los gastos de edificación los Reyes Católicos, con aportaciones de limosnas, privilegios, donaciones y exenciones. Aparte, se emplearon en su construcción, bienes confiscados a judaizantes, herejes y judíos, y las sumas que éstos entregaban a título de penitencia.

El impulsor del convento dominicano, que ha de ser, en cierto modo, el "buque insignia" de la Inquisición, fue fray Tomás de Torquemada, cumpliendo disposiciones testamentarias de Hernán Núñez de Arnalte, contador de los reyes y, su construcción iniciada en 1482 termina en 1492–1493. Por Cándido Ajo, a quien reconocemos como excepcional historiador y documentalista, el Monasterio se comenzó y puso la primera piedra el 11 de agosto de 1482, y se terminó el 3 de agosto de 1493.[591]. Era obispo de Ávila, Alonso Fonseca. Su fundación había sido aprobada por Sixto IV y su comunidad sometida a la estricta observancia. Sixto IV en su Bula "Superna dispositioni", de 13 de noviembre de 1480, se dirige al abad de Sancti Espíritu de la ciudad de Ávila y al prior de Santa Cruz de Segovia y les comunica que por el "dilecti filii Thome de Torquemada" de la Orden de Predicadores del convento de Santa Cruz de Segovia, se le ha solicitado autorización para la fundación de un Monasterio dedicado a Santo Tomás de Ávila y concede la autorización y privilegio para su edificación[592].

A la cercana Abadía de Sancti Espíritu, de la Orden de premostratenses, compró Torquemada parte del terreno y otra al canónigo Fernán González que, más tarde, sería quemado por hereje como antes también lo fueran sus padres. Consta que se edificó el monasterio sobre una casa del citado canónigo, por lo que el origen del conjunto monacal se edificó en o sobre las casas del mencionado Fernán González[593].

La iniciativa de fundar el monasterio se debió a Hernán Núñez de Arnalte, cuyos testadores, de acuerdo con su última voluntad, destinaron 1.500.000 mrs. para el monasterio y su construcción. Solamente por compra del terreno, desembolsaron 288 500 mrs. La esposa de Núñez de Arnalte, doña María Dávila, –que después y por su segundo matrimonio llegaría a ser virreina consorte de Sicilia– de familia considerada conversa–, fue la que puso en relación a Torquemada con la reina Isabel. En concepto de apoderada y albacea de su primer esposo Núñez de Arnalte, hizo entrega de los bienes legados por éste para la edificación y donación al monasterio, el 25 de junio de 1485[594]. Estimamos de interés consignar algunos

datos biográficos de doña María Dávila, hija de Gil de Ávila y de Inés de Zabarcos. No se conoce, según expresa en su magnífico estudio documental Carmelo Luis López[595], la fecha de su nacimiento, permaneciendo sus orígenes algo confusos entre "la maraña de genealogías del Ávila del siglo XV". Contrajo su primer matrimonio con Fernando Núñez de Arnalte, tesorero de la reina Isabel desde sus tiempos de princesa, y secretario de los reyes, quedando viuda del mismo en 1479, y es, tres años después, cuando contrae matrimonio con Fernando de Acuña, que será designado virrey de Sicilia en 1488.

En la creación del Monasterio de Santo Tomás, doña María Dávila contribuye de modo decisivo, como ejecutora de una manda de su primer esposo, formada por 1,5 millones de maravedíes. Cuando se habla de los orígenes familiares de doña María Dávila que aparecen algo imprecisos –los apellidos "Trapero" y "Zabarcos" pueden ser muy significativos– existen historiadores que indican su procedencia de conversos. Estamos dentro de lo posible, teniendo en cuenta los nombres de sus abuelos paternos, "Trapero", que después cambia su apellido por Pedro López de Ávila y elimina el de "Trapero", y la inmensa fortuna que tenían aquellos. Por otra parte, según algunos datos, doña María Dávila vivía en la calle de Andrín de la ciudad de Ávila y, muy posiblemente, en casas que existían antes de edificarse lo que hoy es capilla de Nuestra Señora de las Nieves, levantada a sus expensas y que, anteriormente, –al menos en su parte zaguera o posterior– estaba enclavada la Sinagoga de Andrín.

Con estos antecedentes, queremos subrayar como el Monasterio y el impulso del mismo, se edificó gracias a la colaboración de dos personas posibles descendientes de conversos, fray Tomás de Torquemada y doña María Dávila. Por ello, también se ha estimado que, doña María Dávila no puede considerarse propiamente fundadora ni patrona del monasterio, sino ejecutora de la voluntad última de su primer marido Núñez de Arnalte, aunque una vez finalizada la obra concediera limosnas a la comunidad dominicana[596].

Santo Tomás, tendrá con la orden dominicana, proyección destacada en la vida eclesial abulense e influencia notoria en la sociedad de los siglos XV y XVI.

El monasterio –signo de entendimiento de los reyes con la Orden y construido con fin religioso exaltatorio –sería sede del Tribunal de la Inquisición de Ávila y residencia de fray Tomás de Torquemada durante varios años y lugar de su fallecimiento.

Sobre la instalación del Tribunal en Ávila, se advierte, por los documentos que hemos manejado, que las donaciones efectuadas por los Reyes Católicos al monasterio, contribuyeron a su erección. Aquellos donaron bienes de judaizantes que mencionamos en nuestra obra[597].

Es posible esté acertado el que fue cronista de Ávila, Eduardo Ruiz Ayúcar, al dar como válida la conclusión, de que es inexacto que el convento dominicano se

edificase en terrenos incautados a herejes, y lo corrobora, porque hasta 1491 no podemos determinar la existencia de procesos inquisitoriales vistos y ejecutados en Ávila, y por tanto inexistencia de incautación de bienes, consecuencia de dichos procesos. Dice Ruiz Ayúcar, que el hecho de que los padres del canónigo Hernán o Ferrán González de San Juan–dueño de la finca donde se levantó el convento– fueran declarados herejes, fue algo circunstancial, ya que no solo se habían comprado rigurosamente las tierras en 1492, sino que, además, cuando en 1503 se resolvió desfavorablemente el pleito interpuesto por los diversos adquirientes de los bienes del canónigo, el monasterio fue condenado a pagar 8610 mrs. al fisco real como parte correspondiente de los bienes procedentes de judaizantes[598]. Sin embargo, tenemos que dejar constancia que, ya en 1489, se donaban al Monasterio bienes de judaizantes de San Martín de Valdeiglesias condenados por la Inquisición toledana.

Los reyes, ya más adelante, en 23 de mayo de 1494, hacen donación al Monasterio del "osario de judíos". Anteriormente, en otro documento –no aparecido pero del que hacen expresa cita en el de 1494– habían donado la piedra de dicho "osario", situado en terrenos en que hoy se levanta el Monasterio de La Encarnación, de cuyo solar tuvieron los dominicos la posesión hasta el año 1500.

Lo evidente es que, la orden dominicana estuvo relacionada desde un principio en la represión de judaizantes, perteneciendo a la misma los primeros inquisidores que se establecen en Sevilla. Carecemos de noticias concretas del comienzo de su actuación en Ávila, pues, aunque los datos más antiguos se refieren al proceso de los supuestos asesinos del Niño de La Guardia (dic. 1490), una de las actas de éste proceso (2 nov. 1491), se refiere a una casa "donde sus Reverencias acostumbraban a dar los tormentos"[599], como si el Tribunal llevase años funcionando. Fita no estima que el Tribunal tuviese su sede en el Convento. Ruiz Ayúcar[600], añade que la Inquisición tenía una casa en Ávila, donde estarían la sede y la cárcel, y otro lugar para la aplicación del tormento. Estamos de acuerdo con el criterio de Ruiz Ayúcar en cuanto al lugar donde se aplicaban, que sería fuera del Monasterio y que se ordenaban por los miembros del Santo Oficio, aunque discrepamos en cuanto al lugar de las actuaciones del Tribunal que no eran otras que el Monasterio de Santo Tomás, que tendría un sistema de cárcel o calabozos independientes del lugar donde se daban los tormentos[601].

No hemos encontrado en nuestras pesquisas, efectuadas hace ya, más de medio siglo, rastro alguno sobre el lugar que en dicho monasterio se encerraba a los presos inquisitoriales, cuyas causas eran instruidas en Santo Tomás por el Tribunal de Ávila. Necesariamente tuvieron que existir celdas o calabozos para presos inquisitoriales, sin perjuicio de la existencia de la cárcel de la ciudad y, sobre ello, nos habla Jiménez Lozano en su obra "Ávila", de "unas celdillas para presos inquisitoriales", en el convento, "que han sido destruidas en fechas relativamente

recientes"[602]. Las celdas o calabozos pudieran muy bien haber sido los sótanos o bodegas del actual Claustro del Noviciado.

Y respecto a la conclusión a que llega Fita de haberse terminado las obras en su parte fundamental en 1493, y que, por ello, no puede admitirse que allí funcionase el Tribunal, hemos de señalar que el convento tuvo, en su proceso de edificación, diversas etapas. Primero se construyó la parte que ocupa hoy la enfermería y el claustro de novicios y construcciones anejas. Después, en sucesivas fases, se fue avanzando en la labor constructiva, sin perjuicio de que el convento era habilitado según iban terminándose las partes fundamentales. Cuando Martín Carramolino describe la supuesta sala del Tribunal Inquisitorial en el Monasterio[603], concreta que del segundo claustro –se refiere al claustro del Silencio o de Difuntos–, "arrancan en sentido contrario las escaleras para el coro y para el altar mayor: en su inmediación está la sacristía; en otro ángulo el gran refectorio, y en último término un salón cuadrado, que la tradición supone que era la Sala del Tribunal de las causas de Fe. A su derecha nace la alta escalera que conducía a las celdas de los religiosos...". Según esta descripción, la sala del Tribunal, estaba situada dentro del bloque de las primeras edificaciones del convento.

Si bien, no existe constancia documental de que las primeras edificaciones del convento fueran habilitadas como salas de tortura, o utilizadas para la práctica de interrogatorios, debemos tener en cuenta que, siendo la sede del Santo Oficio, hay que suponer que, las deliberaciones y otras actuaciones procesales del Tribunal, debieron practicarse en su recinto.

Lo evidente es que Torquemada vinculó el monasterio dominicano abulense con la Inquisición. Incluso, en el interior del templo, se expusieron los sambenitos de los encausados en los procesos inquisitoriales, en lugar de hacerlo en el claustro catedralicio o en las respectivas parroquias de los reos, como era norma usual en los Reinos.

Sobre la represión inquisitorial en Ávila, no tenemos noticias de haberse celebrado en la ciudad actos públicos de quemas de libros como se realizaron en otras zonas de Castilla. Es lógico que tuvieron que existir, puesto que se dieron en la cercana Salamanca, sobre todo uno de los más famosos ordenados por la Inquisición en 1490, en que ardieron públicamente libros de arte, ciencia, superstición, magia y encantamiento, incautados a judíos y conversos[604]. Sin embargo, hay constancia de la celebración de Autos de Fe y de procesamientos dictados por el Tribunal de Ávila. Hillgarth[605], concreta que la Inquisición procesó en Ávila de 50 a 100 personas durante el año 1491. Para Henry Kamen[606], en Ávila, entre 1490 y 1500, llegaron a quemar a un 42% de los juzgados y, Nicolás López Martínez[607], afirma que, hasta 1500 contaba por lo menos con 102 quemados, incluidos "los que se quemó su memoria y fama", si bien advierte que la documentación inquisitorial

relativa a Ávila adolece de lagunas, sobre todo en lo que se refiere a la lista de los reconciliados. Bennassar[608] detalla el número de los condenados por el Tribunal en Ávila, entre 1490 y 1500: Reconciliados, 74; relajados en persona, 72; relajados en efigie, 31. Los años de más intensa actuación del Santo Oficio en Ávila, en cuanto al número de causas, fueron en 1491, 46 causas, y de ellas 28 reconciliados Y como quemados, en 1493, se ejecutaron 35.

En "The judaism Encyclopedia..." se asegura que en el año 1499, 75 víctimas fueron quemadas en la hoguera del famoso "brasero abulense".

La lista de ensambenitados –lista de quemados y "sambenitos", desde 1490 a fin de siglo que existe en el Monasterio– la publicó primero Fita[609], y posteriormente Enrique Ballesteros[610]. Recientemente ha vuelto a publicarla Ruiz Ayúcar[611] y la lista también se ha reproducido en "Historia de España en sus documentos. Siglo XV", de Fernando Díaz Plaja[612]. En la relación se detalla minuciosamente, si eran "judíos", "herejes apóstatas" o simplemente herejes", "cristiana nueva de judía", "hereje heresiarca", "herético", "hereje judaizante", "judaizante", "hereje apóstata judaizante"... En otros, no consta la causa de la condena.

Ballesteros, que estudió la relación de Santo Tomás, señala que la lista con los nombres de los condenados, a perecer atormentados por suplicio, en persona o en efigie, se situaba al lado del Evangelio, o en el de la Epístola. En el lado de la Epístola se colocaban los que salvaron su vida al reconciliarse con la Iglesia[613].

Los sambenitos estuvieron expuestos, durante muchos años, en el templo. Con su permanente exhibición en las iglesias, se pretendía mantener perenne la memoria de los condenados, a la luz pública de los feligreses y de los propios familiares de las víctimas. Incluso, los sambenitos, eran sometidos a restauración, cuando se deterioraban, y más tarde reemplazados por paños de lino amarillo conteniendo el nombre del culpable y crimen cometido. Los sambenitos se colgaban en el interior de las catedrales, pero para que la publicidad fuese mayor, se dio orden de colocarlos en las Iglesias parroquiales de los penados. Esta publicidad, reiterativa y permanente, de los nombres de los reos y reconciliados, obligó que, algunos de los familiares de los ensambenitados cambiasen de apellidos tratando de evitar la permanente infamia, hasta tal punto que, en la región de Toledo, llegaron a extinguirse los auténticos nombres de conversos.

Ávila, con la exposición de los sambenitos en el Monasterio de Santo Tomás, en lugar de hacerlo en la Catedral o parroquias respectivas de los reos, era una excepción, pero no debió ser la única. También estaban colgados en la Iglesia de los dominicos de Zaragoza.

La intransigencia de Torquemada, hizo posible que en Ávila, –en cuya ciudad fue menor la persecución a los judíos que en otros lugares de Castilla– tuviese que padecer el baldón de ser la que sirvió de marco a un proceso desprovisto de garan-

tías para los inculpados. Nos referimos al proceso sobre el supuesto crimen ritual de La Guardia, de trascendental importancia en el ocaso del judaísmo español[614].

Ávila, había sido la ciudad en que menos actuación tuvo el Santo Oficio en los tiempos en que se luchaba contra la heterodoxia. Concreta el Dr. Marañón que en los autos de fe que en ella se celebraron, los reos procedían casi siempre de otros lugares[615].

Fue precisamente en Ávila donde la Inquisición creó un Tribunal que, consideramos lo fue ex profeso para la instrucción de la causa, –la referente al Niño de La Guardia– que sería utilizada como medida de presión a los reyes para que se decidiesen a la expulsión de los judíos. El proceso tendría como objetivo la exaltación de los ánimos contra la Comunidad judía y, fue hábilmente montado, al objeto de crear –y se consiguió– el clima de rechazo hacia el pueblo judío.

Se aspiraba al exclusivismo religioso, exclusivismo que, en opinión de Américo Castro, fue en gran parte debido al "espíritu judaico enquistado en la vida española". El proceso a que nos referimos reviste una importancia trascendental, y sobre el mismo, se ha escrito desmesuradamente, pero el caso merece traerlo a examen con todas las anómalas circunstancias que se dieron durante su instrucción, y el positivo valor de los resultados respecto a los fines propuestos por sus animadores.

## 9. El antijudaísmo dirigido inspirador de un proceso inquisitorial

### El nebuloso proceso sobre el crimen de La Guardia
### Un fallo controvertido y un Auto de Fe decisorio
### Liquidación de la tolerancia medieval

A partir del año 1482, se incrementa el odio contra el judaísmo. El pluralismo religioso terminó en abierto antagonismo. El rechazo fue creciendo por esos "misteriosos caminos de la psicología de las masas, hasta llegar al paroxismo final del proceso del Santo Niño de la Guardia", en frase de Menéndez Pidal. El caso del Niño crucificado, tan debatido por la crítica histórica, permanece, para Chaunu, como ejemplo de complicidad entre persecutores y perseguidos, víctimas y verdugos, de que está plagada la historia de las persecuciones[616].

En toda la historia europea y, por supuesto, en la española, se advierte la presencia, en algunos momentos, de alusiones "crímenes rituales", como viejos sucesos de la misma historia[617]. Para Joseph Pérez[618], no era la primera vez que los

rumores públicos acusan a los judíos de cometer crímenes rituales, y cita el caso de Sepúlveda en 1468 en que se inculpó a los judíos de haber crucificado a un niño.

Muchos infundios, tachados de "graves" y "monstruosos", se lanzaron en todo momento por los cristianos viejos contra los judíos: sacrilegios, crímenes rituales, provocar la ruina por la usura, provocar la peste... La lista de acusaciones es interminable. En historias locales aparecen relatados, algunos "crímenes rituales", como el que se menciona en Valladolid en 1452, y el antes citado en 1468 en Segovia, que refiere Diego de Colmenares[619]. Expone un hecho con los mismos caracteres que el del llamado Niño de La Guardia: "Por este tiempo, en nuestra villa de Sepúlveda (1468), los judíos movidos por Salomón Pico, rabí de su sinagoga, hurtaron por la Semana Santa un niño y ejecutaron en él cuantas crueldades y afrentas sus mayores hicieron en el Redentor del mundo, acabaron aquella inocente vida". Y rubrica Colmenares: "increíble obstinación y nación incorregible a tantos castigos del cielo y tierra". Y refiere, como "esta culpa, como otras muchas que están en las memorias del tiempo, se publicó y llegó a noticia de nuestro obispo D. Juan Arias Dávila, que, como juez superior entonces en las causas de la fe, procedió en ésta...". Ya lo hemos narrado al ocuparnos de la figura de Juan Arias Dávila y del proceso contra su familia, en que "mandó traer a nuestra ciudad diez y seis judíos de los más culpables. Algunos murieron en el fuego; los restantes, fueron ahorcados en la dehesa junto al nuevo convento de San Antonio"[620].

Alude Jesús Álvarez[621] a como "la acusación más mordaz lanzada contra los judíos, en la época medieval, se repetirá más tarde en el siglo XIX" y modernamente, en la Alemania nazi. "Por eso –añade el mismo autor– que no existe nación en Europa", "que no pueda exhibir y alardear y venerar a un niño mártir con judíos como verdugos y el sacrificio ritual con odio al Cristianismo como ambientación". Sin embargo, este teólogo saca en consecuencia, que "ninguno de éstos niños ha sido canonizado por la Iglesia, ni tiene pruebas históricas claras a su favor". Alude a cómo la Iglesia los ha ido eliminando del santoral cristiano, para no engendrar odios y, cómo incluso en 1759,[622], se llevó a cabo un estudio sobre los "crímenes rituales" de Polonia y evidenciándose que se trataba de "mitos populares malintencionados". Merece la pena transcribir lo que más abajo consigna y que tiene su correspondencia con la realidad: "Ya en 1247, prohibió Inocencio IV a los cristianos pronunciar tales acusaciones, y más tarde, Gregorio X y Paulo III, denunciaron los móviles inconfesables de estas denuncias. Alguien ha sospechado –dice textualmente Álvarez– que, en el fondo de éstas acusaciones, latía una intención política: preparar los ánimos de los pueblos para la expulsión de los judíos".

Y es que los casos se daban por doquier. Se citan los dados en Norwich, París, Fulda, Trento, Metz, Colonia, Kieff, y por supuesto, como en España tenemos el Niño de La Guardia (Toledo) y Dominguito del Val en Zaragoza.

En el caso del supuesto martirio del también supuesto Niño de La Guardia, este caso, en su desarrollo, tuvo por finalidad enconar a la opinión pública contra judíos y conversos. Ello no obsta para que podamos admitir como veraces –siquiera parcialmente–, algunos de los hechos como el de la sustraída Hostia consagrada que, forma parte de las acusaciones en el proceso.

## 9.1. La ciudad de Ávila elegida como marco del proceso

Algunos historiadores insisten en que fue en la ciudad de Ávila donde se dieron los primeros pasos en el descubrimiento del hecho. Es erróneo centrar en esta ciudad el prendimiento del supuesto responsable, Benito García de las Mesuras; detención que, según consta en el proceso, tuvo lugar concretamente en Astorga. Aquellos historiadores dan incluso detalles y señalan lugares concretos de su detención: "Acaso la posada de La Estrella o de La Fruta...", asevera Dacarrete[623]. Para Juan Martín Carramolino[624], fue en uno de los mesones que aún se conservan cercanos a San Juan. Vergara y Martín[625], insiste en que la detención tuvo lugar en una posada de Ávila. "Descubierto y preso en la posada de la Estrella", concreta Antonio Veredas[626]. Antonio de Cianca en la "Historia de la Vida, invención y milagros y translación de San Segundo, primer Obispo de Ávila", editada en 1595 en Madrid, es decir a poco más del siglo de los sucesos, hace una relación pormenorizada de los mismos[627], si bien se considera que Benito García, fue prendido en la Catedral de Ávila, cuando en realidad, insistimos,en el proceso transcrito por Fita, lo fue en Astorga.

Enrique Ballesteros –de entre los historiadores abulenses– es el único que capta correctamente el lugar del prendimiento.

No es baladí todo este exordio, porque va en derechura a confirmarnos los turbios manejos que se dieron en este proceso, incluso en cuanto a conocer indebidamente el hecho jueces incompetentes y, en ámbito jurisdiccional que no era el adecuado.

El detenido, García de las Mesuras, lo fue en Astorga, como aparece en el proceso instruido contra Yuçé Franco, y o bien esta ciudad, –el Tribunal correspondiente–, o el de Toledo, lugar de la comisión del hecho, uno de los dos Tribunales era el competente, pero en modo alguno el Tribunal Inquisitorial de la ciudad de Ávila. Los hechos, reales, o parcialmente reales, o inexistentes, se reducen a que, varios judíos y conversos de La Guardia (Toledo), son acusados a fines de 1490 de haber llevado a cabo prácticas de magia negra, en las que se manejaba una Sagrada Forma y el corazón de un niño crucificado. Eruditos de nuestros días han califica-

do éste hecho –de haberse producido realmente en su totalidad o parcialmente, simplemente, en el hurto de la Hostia consagrada–, como un caso de "magia negra" o de "sentimiento mágico", con precedentes históricos que señalábamos anteriormente y que, con más amplitud, lo hacemos en nuestra obra[628]. El crimen ritual, para Joseph Pérez, forma parte del arsenal clásico del antijudaismo que desemboca en "un proceso en toda la regla como el de Ávila"[629].

El 27 de agosto de 1490, Torquemada había firmado, desde el Monasterio de Santo Tomás de Ávila, la orden de traslado a esta ciudad de los detenidos, acusados de crimen de herejía encarcelados en Segovia: Alonso Franco, Lope Franco, García Franco, Juan Franco, conversos y vecinos de La Guardia; Yuçe Franco, judío, vecino de Tembleque; Mosé Abenamías, judío, vecino de Zamora; Juan de Ocaña y Benito García de las Mesuras, vecinos de La Guardia (Toledo). La orden se notificaba a los inquisidores. Ordenaba que, fuese expresamente en Ávila, el lugar donde había de instruirse el proceso. A éste respecto, se pregunta Baer[630], cual pudo ser el motivo de la decisión de Torquemada de llevar el proceso personalmente, al menos en su inicio, y el porqué los detenidos fueron trasladados primero a Segovia, cuando la instrucción de la causa pertenecía a la jurisdicción del Tribunal de Toledo, residencia de los acusados y lugar del supuesto crimen. Fue preciso solicitar del arzobispo de Toledo –una vez iniciadas las actuaciones en Ávila– que renunciara a su potestad jurisdiccional. ¿Porqué ya desde su inicio se tomaron medidas tan irregulares? ¿Quizá en Toledo no existía el ambiente de celo religioso que este proceso requería? ¿Y porqué se continuó este proceso en Segovia, siendo trasladado a Ávila? ¿Se debió a los buenos oficios o esfuerzos de Abraham Seneor?[631]. Quizás satisfacía también él la solicitud del poderoso judío de sacar al menos el proceso de los límites de su ciudad y de la vecindad de su aljama.

Por otra parte, en Ávila, no existían enconadas relaciones de la Comunidad judía con los judeoconversos, y, en cambio, se daban en Segovia.

Carrete Parrondo[632], describiendo el ambiente segoviano de las últimas décadas del siglo XV, alude a que existían contradictorias relaciones de la Comunidad judía con el núcleo de conversos. Segovia había sido la ciudad predilecta de Enrique IV; Abraham Seneor, juez mayor de las aljamas castellanas, era vecino de Segovia; los poderosos Arias Dávila controlaban muchas áreas en el ámbito económico, social y religioso; fray Tomás de Torquemada, primer inquisidor general, era prior de Santa Cruz, y los judíos segovianos y judeoconversos –expresa Carrete– gozaban durante la segunda mitad del siglo XV, de reconocido carácter aristocrático y de un extraordinario poder económico. Estos condicionamientos no se daban en Ávila.

Había en Segovia una "situación explosiva", motivada, entre otras causas, por el proceso inquisitorial contra los Arias Dávila, a que anteriormente hicimos refe-

rencia. Ello puede explicar que, ante la confusión y compleja situación segoviana, se trasladase a la Inquisición abulense, el conocimiento y fallo del proceso que se iniciaba, sustrayéndose de la autoridad legal de la Inquisición toledana. Esto unido a que Ávila era centro destacado de la espiritualidad hebraica, y por ello, quizá elegida, para un proceso que era la antesala de la exterminación del judaísmo en España. Son hipótesis confirmadas por el suceder de acontecimientos, que a partir de aquellos momentos, se producirán en Ávila. Sostiene Haim Beinart, que el proceso se trasladó a Ávila, a fin de que el mismo Torquemada "pudiese supervisarlo personalmente y se puso en manos de inquisidores después de mucha experiencia: el Dr. Pedro de Villada coautor de una obra antijudía, que se había ocupado ya del caso del converso, Benito García en Astorga; el inquisidor de Valencia nombrado en 1487, Juan López de Cigales y fray Fernando de Santo Domingo, que era uno de los subordinados más fieles del prior de Santa Cruz"[633].

El proceso que se instruiría en la "desamparada ciudad de Ávila", –como la describe W.T. Walsh–, nos revela las contradicciones que presentan las pruebas. A los detenidos –judíos y conversos– se les acusa de herejía y apostasía y de la comisión de crímenes contra la fe católica.

Iba a ser el primer proceso que instruyó la Inquisición en la ciudad amurallada, o al menos, no se conoce hasta entonces la existencia de la instrucción de otros. Los montajes de este proceso aparecen, dice Albiac, como "escenificaciones operísticas", producto de la crispación ambiental existente.

Las actuaciones se inician el 17 de diciembre de 1490 contra Yuçé Franco, al que el promotor fiscal acusaba de intento de atracción de los conversos hacia la fe hebraica, participación en la crucifixión de un niño toledano y conjuras con una Hostia consagrada y el corazón de aquel, dispuestos a ser manipulados en un día de pascua en una especie de "comunión mágica".

La instrucción de la causa fue larga, y posiblemente, se alargó ex profeso. Las actas proporcionan detalles sobre los presos. Mucha debió ser la importancia otorgada por la Inquisición a este proceso.

### 9.2. Algunas consideraciones sobre su instrucción

Hasta el año 1887, en que Fidel Fita dio a conocer el proceso de Yuçé Franco –el único que hasta ahora se conoce entre los instruidos, a otros reos por el mismo motivo–, se tenía como mito popular o propaganda antijudía que, carente de veracidad, había aprovechado fray Tomás de Torquemada como medio de justificar el Edicto de expulsión. Por lo tanto, la primera premisa es la existencia de un proce-

so inquisitorial sobre unos hechos, a veces agrandados y contradictorios, desde luego plagados de errores cometidos por los propios inquisidores actuantes.

Y nos llama también la atención, la desviación del conocimiento del mismo por un Tribunal que no tenía competencia inicial, aunque después se solicitase del cardenal Mendoza, la autorización para seguir el proceso en Ávila, en una ciudad donde la entente judeo–cristiana era más acusada que en otros lugares. Nos sorprende que el historiador Suárez Fernández en su reciente obra[634], haga un inicio tan comprometido al tratar de este proceso y de su incardinación al Tribunal de Ávila, al manifestar que, "Ávila destacaba por el antijudaísmo que mostraban sus habitantes", y que por ello, fue escogida como lugar para instrucción del proceso y dictado de la Sentencia y ejecución de los condenados en el largo proceso. Nada más ajeno a la realidad, ya que, según toda la documentación revisada, jamás Ávila –salvo casos esporádicos de poca monta– aparece como ciudad antijudaica.

Ya hemos visto, como la actitud de los abulenses era, precisamente, todo lo contrario. Era en esta ciudad, donde hasta los ceremoniosos judíos asistían con sus Torás a la procesión del Corpus, y donde las Ordenanzas Municipales se ocuparon de aquellos con medidas proteccionistas, y lugar donde no existieron –o al menos se desconocen–, matanzas o actos vandálicos, donde no llegó la ola de destrucción y sangre del pogromo de 1391, donde en ocasiones judíos y cristianos alternaban en el culto sinagogal, donde Mosé de León buscó lugar de asiento para lanzar al mundo "El Zóhar", y donde, en definitiva, no constan actos de violencia contra los hebreos, y el único conocido será el linchamiento, apedreamiento de un judío, una vez celebrado el auto de fe que dio fin al proceso de El Niño de La Guardia.

Existen aspectos que queremos destacar en la instrucción de este proceso.

La demanda del promotor fiscal inquisitorial, Alonso de Guevara, contra Yuçé Franco, judío, vecino de Tembleque que dirige a los "Muy reverendos y virtuosos señores" en 22 de diciembre de 1490, contenía dos hechos que se consideraban cometidos por Yuçé Franco: Decía en alegato, entre otras frases: "Y juro ante Dios y ante esta Cruz, en la que pongo mi mano derecha, que esta demanda y denuncia que pongo contra el dicho Yuçé Franco no la pongo maliciosamente, sino porque creo que él ha cometido todo lo dicho por mí, y por lograr que la justicia se cumpla, y por que los malos autores herejes sean castigados, y los buenos sean conocidos y la Santa fe ensalzada".

"Presentada ante sus reverencias dicha demanda y denuncia, y leída por mí... a continuación el dicho Yuçé Franco, judío, dijo que era la mayor falsedad del mundo y que negaba y negó, todo lo en dicha demanda y denuncia contenido". En vista de ello, se le designaron abogado y procurador, y los inquisidores le asignaron por letrado al bachiller Sanz y por procurador a Juan de Panticosa, aunque después, no sabemos porqué razones, fuese designado Martín Vázquez.

El letrado hizo una brillante defensa, que se contiene en el proceso publicado por Fita. Consta en el documento que se emite por la defensa "en los dichos palacios de la Inquisición", el 22 de diciembre de 1490. Comenzó dicho letrado diciendo: "que vuestras mercedes son los inquisidores "autoritate apostólica", solamente en éste obispado de Ávila y a las personas singulares de dicho Obispado, de las cuales no es mi parte, antes es notorio que pertenece a la diócesis y jurisdicción de Toledo, y así, de extraña jurisdicción y no vuestra; pues allá hay inquisidores de la herejía, que inquieren contra los que están sometidos a su jurisdicción... de lo cual resulta que a sus jueces e inquisidores de sus diócesis, debe ser remitido, por lo tanto pido a vuestras mercedes que, pronunciándose por los jueces, hagan la dicha remisión; y en esto no cederé...". "Y en caso de que fueran jueces, que no lo son, digo que no deben ni pueden cumplir lo que el dicho fiscal pide; ni su denuncia pudo ni debió ser recibida, ni aquella tuvo ni tiene lugar en el derecho...".

Es decir, planteaba de inicio, un conflicto de jurisdicción ya que entendía que sí los supuestos hechos habían ocurrido en Toledo, sería esta jurisdicción y no el Tribunal de Ávila el que debía asumir la competencia.

La defensa que actuó en nombre de Yuçé Franco, al pedir al Tribunal que se abstuviese de conocer el proceso iniciado contra Yuçé Franco y otros, en realidad planteaba lo que en nuestro derecho procesal es una cuestión de competencia por declinatoria, propuesta por la defensa del reo ante el Tribunal que conocía el asunto, a quien estima incompetente para conocer del mismo, y pasar, en consecuencia, las actuaciones al Tribunal de Toledo. Ignoramos, si la defensa de Yuçé Franco, plantearía simultáneamente la cuestión de competencia por inhibitoria ante el Tribunal de Toledo, por considerar a este Tribunal como único competente, y que éste se dirigiese a su vez al Tribunal de Ávila, para que se inhibiese del proceso y le remitiese los autos. Ello induce a pensar, que todo estaba concienzudamente planeado y programado de antemano para que fuese el Tribunal de la Inquisición de Ávila, el que conociese el asunto, por decisión de Torquemada que, deseaba estar al tanto de la marcha del proceso y para que, a la conclusión del mismo, se ejecutase la sentencia precisamente en la ciudad de Ávila, que era, de todas las ciudades de España, en la que los vínculos de convivencia que existían entre cristianos y judíos eran normales. Se pretendía, por lo tanto, escandalizar y remover los ánimos de los abulenses contra el pueblo judío, con el que había vivido en armonía –pocas veces interrumpida– a través de los siglos.

Y entrando en el fondo, entendía el letrado que la denuncia era "muy general, vaga y oscura; porque su denuncia no dice ni explica ni aclara el dicho fiscal, los lugares, ni años, ni meses, ni días, ni tiempos, ni personas, en que y con quién dice que mi parte cometió los delitos de que le denuncia, ni los linderos de los dichos lugares...".

Alegaba asimismo que, su defendido, por ser judío, "no teniendo alma bautizada, verdadera y propiamente no pudo cometer dicho delito, ni ser denunciado por hereje, ni él hizo ni cometió acto alguno por los cuales verdaderamente se comete aquel crimen".

El defensor negó tajantemente los hechos atribuidos a Yuçé Franco, y que "nunca tomó parte en crucificar niño cristiano... ni cometió cosa alguna de lo contenido en dicho artículo..."[635]. Vemos por lo tanto, que desde los primeros pasos de la instrucción procesal, se actúa "contra legem" y se cometen torpezas, y no se aclaran los sucesos –en el caso de haber existido–, y se ataca por la defensa de Yucé Franco, a la falta de jurisdicción del Tribunal de Ávila para conocer del proceso.

Ello induce a Suárez Fernández a sacar en conclusión, ante la lectura del proceso, "la impresión de que no hubo pruebas reales de ninguno de los hebreos que en el mismo se mencionan...". "Mucho menos –añade– en el caso del "niño" que habría desaparecido en torno a 1479, pero de quién no se da el nombre, ni el de sus padres, ni existe pariente alguno que presente una reclamación. Todo –es cierto lo que dice Suárez leyendo, como hemos leído, el proceso trascrito por Fidel Fita– permanece en el más absoluto anonimato".Y añade aún más: "Las confesiones y denuncias, además de incoherentes, son contradictorias y, en ciertos momentos, revelan la intención de los reos de buscar la benevolencia de los jueces acusando a los demás"[636].

La instrucción del proceso duró 16 meses y el Santo Oficio realizó "una tan ramificada investigación –dice Netanyahu[637]– que complicó a muchos agentes y dos Tribunales, y que "fue supervisada por el Inquisidor General mismo". El proceso, –considera, y está en lo cierto– transcurrió en medio de tratar de probar "por las confesiones" que extrajo de judíos y conversos por medio de torturas espantosas. Y el historiador judío saca en conclusión que "no se pudieron sacar de las "confesiones" todos los detalles del crimen tal y como había sido concebido por los Inquisidores".

Las actas del proceso proporcionan detalles sobre las tardías "confesiones" y sobre los procedimientos de tortura empleados.

En opinión de Baer, la práctica de hechicerías y la crucifixión, fueron creaciones de la propaganda "antisemita", insistiendo en que todo estaba preparado de antemano. Encuentra divergencias y contradicciones en las declaraciones de los acusados –porque de hecho existen– y llegará a afirmar, como otros han hecho que, "el niño asesinado nunca existió". Las declaraciones de los acusados, obtenidas a base de tormentos, fueron la única apoyatura para la condena. Cecil Roth, reconocido autor de estudios sobre temas hebraicos, asegura que recientes investigaciones han demostrado la inexistencia de la pretendida víctima, que fue producto de "la imaginación de unos cuantos clérigos fanáticos"[638]. Gerard Dufourd[639], lo califica como crimen que nunca existió "más que en la imaginación de las gentes".

Torquemada y los instructores del proceso actuaron, no solo como jueces del Tribunal religioso, sino marcando una predeterminada actuación política encaminada a exterminar al judaísmo de los Reinos de España. Cuando se hicieron públicos los documentos del proceso, algunos eruditos de nuestros días expresaron la sospecha de que el inquisidor general lo "había preparado para disponer los corazones hacia la orden de expulsión general"[640]. La impresión sobre este proceso, según Suárez, es que, el "asesinato, nunca probado, era una invención". Torquemada se negó a intervenir "oficialmente" en el proceso, aunque, siguió de cerca e inspiró las directrices del mismo. Sin embargo, otras opiniones más benévolas, como los estudios del proceso por Fita y los comentarios de Menéndez Pelayo, desmienten en parte, las tesis antes citadas.

En todo caso, la figura de Torquemada quedó afectada tras este juicio, uno de los más polémicos y controvertidos de la Inquisición. "Niegan algunos la autenticidad de las actas o dudan, al menos. Aceptan otros su validez, pero buscan explicación en la mentalidad mágica de la época. Son auténticas para otros. El proceso sería un montaje planeado y realizado bajo la dirección del Inquisidor"[641].

### 9.3. Sentencia y Auto de Fe

El veredicto del proceso –a sólo pocas fechas de la capitulación de Granada,– fue pronunciado el 16 de noviembre de 1491, enviándose copias a todas las ciudades del Reino, y traduciéndose al catalán, las enviadas a Barcelona[642]. Esta traducción al catalán y la lectura que se hizo del mismo en La Guardia desde el púlpito, tenían como finalidad la máxima divulgación de la Sentencia, "algo sin paralelo en la Historia de la Inquisición", según Lea[643]. Pero antes, para curarse en salud en tan vidrioso asunto, los instructores del proceso habían solicitado un innecesario dictamen que avalase la competencia jurisdiccional del Tribunal de Ávila negado por el letrado de Yuçé Franco desde el primer momento, y se mantuvo que el Tribunal –no sabemos por qué influencias, presiones o motivos–tenía jurisdicción para conocer y fallar la causa. Se pretendió con ello arbitrar una maniobra para respaldar la inexistente competencia del Tribunal y comprometer en el proceso a estamentos e instituciones ciudadanas, cuya competencia, territorial y funcional, correspondía a la Inquisición de Toledo.

En la Sentencia "de mérito", con un relato empachante y abrumador acerca del delito y pormenores del comportamiento de los encausados durante el proceso, los judíos aparecían como los principales culpables: "Induxeron e persuadieron a los dichos cristianos sus cómplices" y, "apartándolos de la religión verdadera y enseñándoles como debían insultar a Jesucristo".

La Inquisición hizo público su fallo en todas las ciudades de Castilla y Aragón, tratando de despertar a la población cristiana e "inducir a los soberanos –escribe Netanyahu– a proceder contra los judíos en la manera como les había instado"[644].

El 16 de noviembre de 1491, se celebraba en Ávila el Auto de Fe en medio de gran espectacularidad y concurrencia de multitudes. Se buscó como escenario la plaza del Mercado Grande, junto al atrio de San Pedro, donde se levantó un amplio estrado. Eran los finales de un proceso que se había desarrollado, en medio de un clima apasionado, y que desde un principio dejó adivinar cuál sería el veredicto.

El acto se llevó a cabo con extraordinario boato y observándose el más solemne ritual– del que en Ávila aún no se tenía experiencia–, para impresionar la imaginación del pueblo y conseguir los objetivos"[645]. La publicidad que precedió a dicho acto, se califica por algunos historiadores locales de "desmesurada". Fueron testigos la inmensa mayoría de los vecinos de la ciudad, y de otros lugares. Estaban presentes el obispo de Plasencia, Rodrigo Dávila, Fernán Gómez, caballero, y los regidores Paino, Sáncho Sánchez, Rodrigo Valderrábano, Gonzalo del Peso, Francisco y Alonso de Ávila. No se cita, en parte alguna, al obispo de la Diócesis fray Hernando de Talavera, lo que confirma que fue ajeno al desarrollo del proceso. Por ser el primer acto público del Tribunal de Ávila, se quiso dar al mismo una desmedida solemnidad[646]. Nos inclinamos a pensar que, en este caso, todo el vigor y empuje del Tribunal se encaminó, una vez concluida la causa y dictada la sentencia, a magnificar el Auto de Fe.

Pedro Berruguete en una de las tablas que, por encargo de Torquemada, pintó entre 1493 y 1499 para el Monasterio de Santo Tomás, recreó en ella un imaginario Auto de Fe. Plasmó un acontecimiento público inquisitorial, presidido por Santo Domingo de Guzmán. ¿Cátaros? ¿Fue inspirado en el auto celebrado en Ávila? Su composición y personajes revelan que se trata de una representación imaginada, y desde luego de la antigua Inquisición eclesiástica. Torquemada y Berruguete tuvieron relaciones con motivo del encargo y ejecución del retablo dominicano, hasta el punto que, el pintor de Pâredes de Nava, lega 10.000 mrs. al Real Monasterio de Santo Tomás[647]. Adelina Labrador[648], describe dicha tabla, actualmente en el Museo del Prado y procedente de Santo Tomás y adquirida por el Estado en 1867 y comenta que, concordando fechas, se comprueba que por los años en que Berruguete pintó su "Auto de Fe", el Tribunal de la Inquisición actuaba en Ávila y que el Auto del proceso del Niño de La Guardia pudo ser presenciado por el pintor. No es de extrañar que inspirara a Berruguete en la concepción del cuadro[649].

Tras el ceremonial de rigor en el atrio de San Pedro, los reos fueron entregados al corregidor Álvaro de San Esteban. La recomendación protocolaria que los jueces inquisitoriales hacen al corregidor, en presencia de los notarios, es de un cinismo inimaginable. Concretamente, en el proceso instruido a Yuçé Franco, que

es el que únicamente se conoce, se hace entrega al corregidor del reo condenado con la exigencia de que actúe "piadosamente con Yuçe Franco, judío", y que no procediese contra él "a muerte ni mutilación de miembro y efusión de sangre, protestando como protestaron que si lo contrario hacía y se siguiese muerte para el dicho Yuçe Franco que sus reverencias quedarían sin culpa; y así se lo pedían y pidieron por testimonio firmado, a nos, los dichos notarios,..".

En este aspecto, el Tribunal de Ávila, hizo uso de los formalismos usuales en la entrega de reos al brazo secular. Antes de entregar un hereje a las autoridades civiles, se le pedía que le aplicaran el castigo, de tal modo que, no implicara, en consonancia con las leyes canónicas, peligro para el cuerpo y la vida.

Que esta "petición" no era más que una hipócrita fórmula de los cánones romanos, nos lo corroboran las palabras de Santo Tomás de Aquino, escritas con sinceridad, y que en cierto modo legitiman teológicamente la existencia de la Inquisición y de los tormentos: "Bajo ningún concepto se puede ser indulgente con los herejes. La compasión llena de amor de la Iglesia, permite ciertamente que sean amonestados, pero caso de que se muestren obstinados, tienen que entregarlos al brazo secular para que la muerte les saque de este mundo. ¿No es ésto una prueba de amor infinito de la Iglesia? Por eso también el hereje arrepentido, es siempre admitido a penitencia y por eso se les respeta la vida. Pero si se convierte en relapso, puede en verdad acceder la penitencia para el bien de su alma, pero no puede librarse de la pena de muerte"[650].

Mientras en el Mercado Grande se pronunciaban protocolarias frases, ya se estaban atizando las hogueras, con celo y presura, en el "brasero de la dehesa" dispuestas para la ejecución de los reos[651].

Y aquel mismo día, atados al "palo", fueron quemados en el "brasero de la dehesa", cerca del Monasterio y Puente de Sancti Spíritus, en pleno Valle de Amblés. Allí, se había dispuesto una amplia terraza para remate final del proceso.

¿Pero quiénes fueron en definitiva los ejecutados? Netanyahu[652], alude a "cinco judíos y seis conversos" y que, "quemaron las efigies de tres de los judíos condenados", que habían muerto antes de pronunciarse la sentencia, y añade que, "con tenazas candentes desgarraron las carnes de los otros dos, un viejo y su hijo, antes de quemarlos vivos. Los conversos, que profesaron arrepentimiento y pidieron reconciliarse con la Iglesia, fueron estrangulados antes de quemar sus cadáveres". La descripción del historiador judío es un tanto vaga y difusa, aunque su relato hiere la sensibilidad, por lo monstruoso en la ejecución de las penas.

Reconocemos no obstante, que los nombres y el número –a pesar de haber estudiado todo lo escrito referente a este acto final– son confusos. Martín Carramolino, se limita a comentar que, algunos de los reos fueron penados en persona y otros lo fueron en efigie y que murieron arrepentidos Benito García, Alonso

Franco, Garci Franco y Juan Ocaña, y "los otros murieron sin confesar"[653]. García Dacarrete[654], cita a los mismos "más otros que murieron sin abjurar sus errores". Enrique Ballesteros centra la ejecución en Benito García, Juan Franco, Juan de Ocaña y Alonso y Garci Franco. Caro Baroja cita a Yuçe Franco, a los cómplices judíos y a Benito García, Juan de Ocaña y Juan Franco. Suárez concreta que se procedió a la ejecución de dos judíos, Yuçé Franco de Tembleque, Moshé Abenamías de Zamora y seis conversos: Alonso, Lope, García y Juan Franco, Juan de Ocaña y Benito García, vecinos de La Guardia[655].

No acaban aquí las discrepancias. Guy y Jean Testas[656], refiere que los entregados al brazo secular fueron Benito García, Juan de Ocaña, y la familia Franco y sus cuatro hijos, "sufrieron condena en la hoguera", y que "unos que antes se habían reconciliado, fueron estrangulados; otros fueron quemados vivos". El que fue cronista de Ávila, Ruiz Ayúcar dice: "Por supuesto que no solo Yuçé (de quien es el proceso a que nos referimos) sino los otros encausados –Alonso Franco, Lope Franco, García Franco, Juan Franco, Juan de Ocaña y Benito García– fueron ajusticiados en el "brasero de la dehesa". Hace figurar como arrepentidos a Juan de Ocaña y Juan Franco, y "el notario Antón González les hizo ahogar primero. Los demás fueron quemados vivos y a fuego lento"[657].

La confusión sigue porque Lea, al citar el número de ajusticiados dice:"Los tres judíos fallecidos fueron quemados en efigie, los dos que vivían fueron despedazados con tenazas candentes y los conversos fueron "reconciliados" y estrangulados antes de ser quemados"[658]. Y finalmente para H. Beinart, fueron seis conversos y dos judíos los sometidos a proceso. Y concreta que los acusados eran Yuçé Franco de Tembleque y Mosé Abenamías de Zamora, y los conversos Alonso, Juan García y Lope Franco y Juan de Ocaña, habitantes de La Guardia[659].

El "brasero de la dehesa" fue el último escenario del trascendental e insólito proceso que, pese a la lejanía, sigue y seguirá interesando[660].

Han aceptado la veracidad del proceso, entre otros, Fidel Fita, Tarsicio de Azcona, N. López Martínez, etc., y negaron su "real certidumbre", Marco I. Loeb, H. C. Lea, Y. Baer, H. Beinart y otros.

Y como final del Auto de Fe, reflejar que los signos distintivos de los condenados (corozas, sogas, etc.) fueron trasladados al Monasterio de Santo Tomás para ser expuestos a la pública contemplación.

### 9.4. Carácter político del proceso inquisitorial y su montaje

Pese a las críticas y opiniones, no hay que desdeñar que este proceso fuese aderezado, con fondos de hechos reales, o parcialmente reales o falsos, o no escla-

recidos, se le pretendió dar un sentido de tendenciosa propaganda antijudía. Los métodos empleados fueron factores determinantes que influyeron en la adopción de la decisión final: la expulsión de los judíos. En esos momentos, el proceso actuó de "catalizador emocional", y fue la oportunidad para la toma de decisión aprovechando una coyuntura favorable[661].

Se pretendió, y se consiguió, que llegase desde el teatral escenario del Auto de Fe a los más lejanos confines, el mensaje ideológico inquisitorial. Haim Beinart, ha definido escuetamente los fines que se propusieron con el proceso: preparó a la opinión pública creando un fondo de supuesta conspiración judeo–conversa, para proceder a la aniquilación de ambos[662]. En opinión de Lea, Torquemada cumplió su objetivo en el proceso, y contribuyó mucho a la expulsión judía[663].

Sobre la incidencia que el discutido proceso pudo tener en la expulsión, opina Suárez, que teniendo en cuenta la carga de "sentimiento mágico" de la sociedad del siglo XV, es comprensible la sensación que el proceso tuvo que producir y admite la posibilidad de que el escándalo provocado por éste suceso, influyese en la decisión final[664].

En todo caso, lo que importaba a sus promotores, era conseguir llegar al acto multitudinario de ejecución. Beinart también tiene la impresión de que el proceso tuviera como objetivo preparar a la opinión pública para que no pusiera trabas a la expulsión[665].

Y es, y seguirá siendo, uno de los temas más debatidos por autores cristianos y judíos, desde diversas perspectivas, considerando algunos el hecho como una comprobación del crimen ritual anticristiano, y otros, negando incluso la existencia del Niño.

La visión real, tal vez distorsionada, de David Gitlitz[666], sigue las pautas de otros historiadores hebraicos y con esquemas similares. Para el historiador judío, fue un asunto montado sobre "endebles pruebas". Mantiene la versión del Niño "cuyo cadáver no apareció y que probablemente no existió jamás". Con esta expresión dubitativa, se aprecia un asomo de duda sobre la existencia del debatido crimen ritual. No obstante, señala que "fue un asunto egregio de proceso político, en el momento álgido de las presiones de la Inquisición para lograr de los reyes la expulsión de los judíos". Sostiene que las pruebas eran "inconcretas", sin aporte de ninguna prueba material, con "graves contradicciones", basándose, casi exclusivamente, las condenas en "las confesiones arrancadas bajo tormento".

Valdeón Baruque[667], al preguntarse si el caso existió realmente, lo denomina como "hipotético martirio". Joseph Pérez, saca la impresión de que fue "una provocación montada por ciertos inquisidores", al objeto de caldear el ambiente antijudío y anticonverso. Suárez[668], advierte a la vista del proceso, que "ese misterio-

so niño nunca existió". Llega aún más en su valoración David Gitlitz[669], que considera se trata de "un caso paradigmático de juicio político", o peor aún, añade: "de juicio forjado para consolidar una situación política", criterio que está en consonancia con la opinión de Joseph Pérez en el sentido de que se "pretendía crear un clima propicio a una medida radical"[670].

Y la opinión ya dicha antes, en síntesis, de Gabriel Albiac[671] que, al referirse a los "odiosos montajes procesales", como el del Niño de La Guardia, en vísperas de la expulsión, "no parecen sino escenificaciones operísticas", de la que denomina "crispación ambiental que rueda en avalancha".

Muy dura la calificación de Netanyahu[672], que considera al proceso como "basado en una mezcla inventada de libelo de sangre y del tosco mito medieval de que los judíos pensaban destruir a todos los cristianos por medio de la magia y de la hechicería".

La postura que adopta Caro Baroja es contradictoria: "En suma, a la luz de las polémicas, cabe pensar que el episodio del Niño de La Guardia es verdadero, y además modelo de "asesinatos rituales". Y, para el mismo, cabe pensar ser falso como opinan los judíos y protestantes. Ante esta duda, esboza otra tercera postura: "Cabe sostener que unos y otros andan algo errados en sus interpretaciones; porque en efecto, una cosa es que ciertos judíos y conversos hayan practicado ciertos asesinatos unidos a otros actos con "fines mágicos o hechiceriles", y otra cosa es que éstos actos haya que cargárselos al pueblo judío en bloque, y menos aún a la enseñanza de la sinagoga"[673]. Al final, parece decantarse por una tercera vía o posición[674]: "Creo en suma, que el asesinato del Niño de La Guardia pudo ocurrir como caso especial de magia negra; lo que no tiene ningún viso de verosimilitud, es la leyenda hagiográfica creada en torno a él, años después, que lo convierte en un caso de sinagoga esteriotipada".

En opinión de Netanyahu[675], el plan de la Inquisición era "preparar un proceso monstruo contra los judíos, por conspirar con los conversos para paralizar la Inquisición, y matar a todos los cristianos en una conjuración mágica". Sin embargo después, a través de su relato, se pasa en lo que entendemos como imaginario plan de Netanyahu que nos resulta no creíble, no estimativo, ya que parte de bases puramente imaginarias.

Suárez en otra obra, considera el proceso como "acusación forzada" aunque refleja una realidad, y es que por vez primera "la inquisición juzgaba y condenaba a dos judíos".

¿Realidad o ficción en el proceso del Niño de La Guardia? Este es el interrogante que nos hacemos, después de oídas las opiniones de los historiadores citados, y de otros muchos más, que eludimos en aras de la brevedad de este ensayo.

### 9.5. Realidad o ficción

En cuanto a la realidad de los sucesos, es decir en cuanto a su verosimilitud y real existencia que niegan muchos historiadores, hay que tomar el asunto con ciertas reservas, es cierto, pero en absoluto, –sin otros datos– negar de lleno la existencia de un "crimen ritual", porque ya se relatan otros crímenes rituales habidos en Europa, a no ser que, también éstos fuesen producto de la invención de los Tribunales represivos europeos.

Cuesta trabajo asimilar que fray Tomás de Torquemada, hombre duro, implacable, pero justo y tenido como tal por los papas, como lo revelan en sus Bulas y Breves, y de la máxima confianza de los reyes, y autor e instigador de las Ordenanzas jurídicas de la Inquisición, reglamentando la misma, fuese capaz de crear de la nada, un "affaire" de este tipo que sirviera de escándalo y como antesala de la expulsión judía.

Otra cosa es que el proceso fuese supervisado y estuviese cercano al inquisidor Torquemada, y que, incluso, se eligiese Ávila, cuyo Tribunal carecía de jurisdicción sobre el caso para la instrucción del proceso, precisamente Ávila, donde la concordia entre la población judeo-cristiana fue evidente durante siglos, y con proceso tan espectacular, se pensase en un cambio de mentalidad de los cristianos de la ciudad respecto al pueblo judío.

En el examen de los sucesos históricos como el que examinamos, hay que ser muy cautos. Existe desde luego el proceso –ello es evidente– sacado a la luz por el P. Fidel Fita, y existen las personas, supuestos autores del también supuesto hecho criminal, y sus confesiones –aunque de éstas hay que dudar, ya que fueron obtenidas mediante la tortura habitual en los Tribunales–, y lo que no consta en parte alguna, es la existencia real del Niño de La Guardia, aunque algunos historiadores dan hasta los nombres de sus imaginarios padres.

Sin embargo, pudo ser realidad el robo de la Hostia consagrada para efectuar algún "conjuro", y a éste simple hecho sacrílego, que se dio algunas veces, se le añadiesen los ingredientes del supuesto crimen ritual, para magnificarlo.

Que el montaje dado a este proceso fuese para conseguir la expulsión de los judíos de España, también es posible, porque hacía falta un acto o un hecho trascendental que acaparase la atención de los cristianos y excitase los ánimos y las conciencias.

## 9.6. Significado del proceso

El proceso –que Baer denomina "infame proceso"– obró o, tuvo la virtud de obrar, como "estabilizador emocional" para que el pueblo reprobase aún más su odio antihebraico.

Es cierto, y asumimos el parecer de Monsalvo[676], en que el caso del "Niño de La Guardia", bien pudo ser "la gota que colmó el vaso", "el acontecimiento necesario para justificar un ambicioso programa de los Reyes: si a ello se une la euforia de la toma de Granada y el triunfalismo que trajo consigo". Para Monsalvo era "la oportunidad", la que se les daba con toda ésta ambientación y el clima antijudío, y que "los monarcas, con plena conciencia de lo que hacían, supieron aprovechar la ocasión".

El proceso ha llegado a tener tanta trascendencia, precisamente como "elemento catalizador", y en la historiografía, tanto española como judía, se han dedicado muchas páginas al suceso. Basta comprobar que, solamente Baer en su "Historia de los judíos en la España Cristiana", dedica diecisiete páginas[677].

Beinart destaca que, aunque el juicio no tenía base religiosa, sin embargo, con todos los trucos y manipulaciones, fue importante para demostrar al mundo que los judíos y los conversos estaban complicados en conspiraciones contra el ancristiano. Y añade, como "el movimiento anticristiano y antiespañol, parecía haber alcanzado su clímax entre ellos. La opinión pública estaba preparada para cualquier acción contra la judería española"[678].

Carrete Parrondo considera que el "fondo es de indudable carácter social, enormemente complejo y sin duda revelador de una sociedad en crisis. Desde el punto de vista legal –prosigue– hay que aceptar en rigor, la existencia procesal del suceso". Añade, que la razón se debe al fruto de la invención popular y acaso a animadversiones familiares de grupos de judeoconversos, aduciendo que "la consulta a teólogos y hebraístas del Estudio salmantino solo obtuvo una decisión de "iure", ante su expediente de declaraciones ficticias".

Se pregunta Monsalvo[679]: ¿Porqué tantos años tardó en romperse el equilibrio? ¿Porqué tardó tanto en imponerse la lógica inquisitorial? Y responde con una afortunada respuesta: "Quizá los principios formalistas de los reyes nos den la clave. Era necesario algún hecho evidente, alguna acusación espectacular o una culpabilidad demostrada en los judíos para que se pudiese justificar la decisión, para que los escrúpulos de tipo legalista no supusieran un freno a la voluntad de los soberanos". Estimamos se trata de una opinión meditada, concluyente y objetiva.

## 10. La liquidación de la tolerancia cristianojudía

El Auto de fe enardeció sin duda los conturbados ánimos de los cristianos de Ávila. Se inicia de inmediato, una ofensiva contra los judíos de la aljama a quienes se maltrata e insulta. Los hebreos, acorralados, acuden ante los reyes en demanda de protección y en súplica de garantías. Pierre Dominique[680] y otros[681], refieren que tras el Auto de fe, un judío fue lapidado y muerto en las calles de Ávila, pero de esto no existe constancia documental alguna. Sólo que un judío fue apedreado. A los reyes les llegan, por parte de los personeros de la aljama abulense, noticias sobre las persecuciones de que están siendo objeto. Denuncian el apedreamiento –no la lapidación– y temen los de la aljama que los "feriran o matarán o lisiarán, o prenderán a ellos o a sus mujeres e fijos e criados e a sus bienes...".

Los reyes en 16 de diciembre de 1491, con la urgencia que la situación requería, remiten, desde Córdoba, Carta de seguridad ante el amparo solicitado: "tomamos e recibimos la dicha aljama e judíos ...e a sus mugeres e fijos e criados e a todos sus bienes so nuestra guarda e amparo e defendimiento real e los aseguramos de qualesquier personas de la dicha Çibdad de Ávila e de otras partes... para que no los maten ni fieran ni lisien ni embarguen ni tomen ni ocupen cosa alguna de lo suyo contra razón e derecho...". Se ordenó pregonar la Carta en plazas, mercados y lugares acostumbrados y ante escribano, conminando a las personas que infringieran la carta de seguro "ser entregadas a la justicia"[682].

El suceso aunque no revistió gravedad –el apedreamiento a un judío– tenía un marcado sentido testimonial, teniendo en cuenta el grado de convivencia pacífica en Ávila entre ambas comunidades.

Por eso, comenta Jiménez Lozano[683], que el Auto de fe, en que se quemó a los acusados, "liquidó en Ávila la tolerancia medieval", y en frases llenas de emoción y dolor, dice: "La ciudad se tornó, como en España entera, en un tejado de cristal desde el que todos eran espiados por todos; y comenzó el alquitaramiento de las sangres y de las castas, la angustia por las señales e indicios, de no ser de la buena casta, y los cálculos matrimoniales o de modo de vida, y los falsos pleitos de hidalguía y la exhibición de escudos grandes, y el gran tren de vida para convencer a los demás".

## 11. El proceso y sus consecuencias

Algunos historiadores se han preguntado, si el proceso aludido que produjo tan fuerte conmoción y crispación social, influiría en los reyes para adoptar la decisión final del destierro.

La mayoría estiman que fue determinante. Otros que tal vez no, y que probablemente la decisión final estaba ya asumida y solo se esperaba el momento oportuno para ponerla en marcha.

Es acertado el punto de vista, de Fernández Álvarez en el sentido de que los reyes tal vez ya tenían in mente la adopción de la medida de destierro de los judíos, y que esperaban el momento oportuno para tomarla, porque hay que reconocer que tanto Isabel como Fernando eran hábiles políticos. Pero ¿quién y en qué modo preparó o prepararon el proceso? Aún dando por cierto que pudiera haber existido el Niño de La Guardia –que la mayoría de los autores lo niegan– lo que no cabe duda es la habilidad que tuvieron los inquisidores y sus "ad lateres", en dilatar el proceso con múltiples trámites y diligencias pues, incoado en 1490, va a terminarse, precisamente, en los umbrales de la victoria de Granada, concretamente el 26 de noviembre de 1491. Ello no quiere decir que, aspectos delictivos como el robo de la Sagrada Forma pudieron realmente existir, y que los hechos se agrandaran y magnificaran, buscando entrada en ellos el manido "crimen ritual".

Descartamos de plano, que los reyes estuvieran implicados en tales manejos, pero en cambio sí pudo estarlo la Inquisición, que había fracasado en sus intentos de unificar conciencias y credos y terminar con los judeo–conversos, y al no conseguirlo, en un acto de audacia, montar unos hechos –supuestos hechos– para impresionar a la mayoría cristiana y a los propios reyes, ajenos a los montajes inquisitoriales, y conseguir la expulsión de los judíos. Es decir, el inquisidor general, o inquisidores, o todos a una, buscaron el momento oportuno, y éste era la inminente caída de Granada que no tardaría en producirse, y para entonces ya la mayoría cristiana se habría horrorizado con un acontecimiento que supuso el montaje del crimen ritual del Niño de La Guardia. El supuesto crimen allanaría los caminos trazados.

"Es posible –precisa Lacave–[684], que la fecha elegida para la expulsión esté en relación con el final del escandaloso proceso...".

De todos modos, da la impresión de que los judíos peninsulares tuvieron que intuir que se acercaba el final de su permanencia en España. Las reiteradas quejas a los monarcas, indican que los hebreos estaban hundidos, acosados y sin protección de las autoridades locales. Las quejas son de sentimiento y desamparo. Los reyes, incesantemente, responden a sus quejas y tratan de remediarles. Dice Suárez, muy gráficamente, que se encontraban "protegidos tan solo por el frío aparato de una administración central, atenta únicamente a conservarlos en su capacidad tributaria. Los monarcas obraban acuciados por la insistencia y el hostigamiento de la Suprema, cuyo potente aparato se movía sin cesar para cumplir el objetivo marcado, que no era otro que la conversión o expulsión del territorio. Los judíos, para el Santo Oficio, eran un obstáculo para la fe de los cristianos y el credo mosaico debía ser extirpado de raíz". El clamor popular, excitado por los inmisericordiosos y sañudos sermones, apoyaba esta postura. Los signos de los tiempos eran en verdad duros y agoreros para las Comunidades hebreas.

Evidencia en parte, aquel acoso a judíos, el Memorial enviado por fray Tomás de Torquemada a la reina antes de promulgarse el Edicto de expulsión. En él, se revela y acusa más exigencia que ruego, y se acredita la vinculación de Torquemada con los reyes, y se nos aparece el inquisidor general como hombre que tenía perfecto y cabal conocimiento de todos los problemas del Reino. Exigía que los judíos no tuviesen oficios públicos, "ni los reyes les vendan sus rentas"; prohibición de otorgarles rentas reales; el apartamiento de moros y judíos y que aquellos mostraren en sus ropas señales visibles, y prohibición a los judíos de determinadas prendas de vestir[685].

Todo presagiaba en que era el punto final de siglos de tensión social entre judíos, cristianos viejos y judeo–cristianos. Era la reiterada acusación a los nuevo-cristianos de la realización de prácticas judaizantes que, supuestamente minaban la fe católica. El rencor o animadversión del cristiano sobre el judío, por motivaciones económicas o religiosas y nunca raciales, con determinados altibajos, era secular en la Historia de los reinos peninsulares. La discrepancia religiosa; el ejercicio por parte hebrea de actividades financieras (tesoreros, arrendadores de rentas, inhumanidad en los préstamos usurarios, etc.). No debe olvidarse el hermetismo de las aljamas –en parte creado por el cerco cristiano–, aunque, en realidad, la disociación judía, respecto al entorno cristiano, fue a veces más intensa que a la inversa, quizás para reafirmar la propia identidad del pueblo hebreo[686]. Y como el asunto tiene múltiples facetas, tampoco debemos desechar que el rechazo a lo mosaico, jugó mucho en la propia historiografía judía, con su radical predisposición polémica y apologética, y, porque es hecho innegable que la tradición judía fue siempre antagónica del cristianismo. Es decir que los propios judíos, directa o indirectamente, pudieron jugar también un papel activo en la gestión inquisitorial.

Y ponemos punto final al análisis de éste tan debatido proceso, que seguirá ocupando la atención de los historiadores. Después de la expulsión y ya en el siglo XVIII, y posteriores, aparecen obras en que se relatan los hechos, algunas tan truculentas como la escrita por Hilario Santos Alonso[687]: Son 24 páginas. Un libro de auténtica y sórdida página negra sobre crímenes rituales. A los judíos se les adjudica –y eso que estamos ya en el siglo XVIII, y qué no sería el siglo XV– epítetos tan denigrantes como, "perversos", "inhumanos", "malvados", "infames", "abominables", "crueles fieras", "infernal canalla", "rabiosos"... Tampoco está muy corto en epítetos el drama que Lope de Vega escribió en el siglo XVII sobre "El Niño Inocente de La Guardia". Y es significativo y escalofriante que, precisamente de esta obra se hiciera una edición en la Alemania de Hitler[688], como si fuera una primera antorcha preparatoria del Holocausto.

## Notas. Primera Parte

[1] "La Diáspora sefardí en Europa y especialmente en la cuenca del Mediterráneo", Hispania Sacra. Separata del vol. 40. págs. 911--931, 1988.

[2] L. Suárez, "Judíos españoles en la Edad Media", pág. 16, Madrid, 1979–1980.

[3] "Judíos de Toledo", vol. I, pág. 5, Madrid, 1980.

[4] Luis A. García Moreno, "Los judíos en la España Antigua", pág. 13, Madrid, 2005.

[5] "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol. I, pág. 13, Madrid, 1981.

[6] G. Albiac, "La Sinagoga vacía", pág. 182, Madrid, 1987.

[7] Ibídem, pág. 29.

[8] "La Iglesia y los Judíos en la España Cristiana", en I. Congreso Internacional, "Encuentro de las Tres Culturas", pág. 69, Toledo, 1983.

[9] Joseph Pérez, "Los Judíos en España", pág. 22, Madrid, 2005.

[10] "Judíos y Cristianos ante la Historia", pág. 309, Madrid, 1972.

[11] "Los judíos de la España antigua", pág. 81, ob. cit.

[12] Ibídem, págs. 155–174. Antes fue publicada, con traducción al catalán por J. Amengual, "Consenci Correspondéncia amb Sant Agustí", (Fundación Bernat Metge. Escriptors cristians) I, Barcelona, 1987, págs. 37–84.

[13] "La Sinagoga vacía", pág. 53, ob. cit.

[14] "Y por lo tanto, los jueces de las provincias, con los sacerdotes suspendan sus engaños subrepticios, y no les permitan que desempeñen cargos públicos. Y si algún juez permitiere esto, será excomulgado como sacrílego; y el reo del crimen de subrepción será azotado públicamente". Alfonso García–Gallo. "Manual de Historia del Derecho Español", vol. 2, "Antología de fuentes del antiguo Derecho", pág. 379, Madrid, 1975.

[15] Juan María Laboa, "La Iglesia en España, 1492–2000", pág. 23, Madrid, 2000.

[16] "La Sinagoga Vacía", pág. 53, ob. cit.

[17] "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol. I, pág. 16, ob. cit.

[18] Luis A. García Moreno, "Los judíos en la España Antigua", pág. 131, ob. cit.

[19] Ibídem, 132.

[20] Y. Baer, "Galut", Nueva York, 1947, pág. 16, cit. por Luis A. García Moreno, "Los Judíos de la España Antigua", pág. 128, ob. cit.

[21] Ibídem, pág. 132.

[22] Alfonso García Gallo, "Manual de Historia del Derecho español", vol. II, pág. 379 , Madrid, 1973.

[23] "Los Judíos de la España Antigua", pág. 133, ob. cit.

[24] Ibídem, pág. 134.

[25] Jesús Álvarez, "Judíos y cristianos ante la Historia", pág. 290, ob. cit.

[26] Ver Julio Valdeón Baruque, "Judíos y conversos en la Castilla Medieval", pág. 18, Valladolid, 2000.

[27] Rafael Gibert, "Historia General del Derecho Español", pág. 17, Madrid, 1971.

[28] Ob. cit., pág. 137.

[29] Ibídem, pág. 138.

[30] Ob. cit., pág. 19.

[31] Ob. cit., pág. 111.

[32] Ob. cit., pág. 143.

[33] García Gallo, vol. II, págs. 381–382. ob. cit.

[34] "Legado. La civilización y los judíos", pág. 160, Madrid, 1987.

[35] Se leen en el "Tomo del Rey Egica": "...Por último, en cuanto a los nefandos judíos que habitan en los confines de nuestro reino... en especial, porque recientemente averiguamos, sin duda alguna, por claras confesiones, que éstos se habían puesto de acuerdo con los hebreos de las regiones de Ultramar para actuar a una, contra el pueblo cristiano, acelerando el tiempo de su perdición, de tal modo que se destruyera la regla de la fe cristiana...".

[36] Alfonso García Gallo, vol. II, págs. 633–634, ob. cit.

[37] García Moreno, pág. 83, ob. cit.

[38] "Los Judíos de España", págs. 25–26, ob. cit.

[39] "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol. I, pág. 17, ob. cit.

[40] "Los Judíos de la España Antigua", págs. 144 y 146, ob. cit.

[41] "Judíos de Toledo", vol. I, pág. 17, ob. cit.

[42] Pág. 148, ob. cit.

[43] Ibídem, pág. 150.

[44] "Judíos y cristianos ante la Historia", pág. 293, ob. cit.

[45] "Judíos y conversos en la Castilla medieval", pág. 37, ob. cit.

[46] "Los judíos en la España Moderna y Contemporánea", vol. I, pág. 177, Madrid, 1978.

[47] Ibídem, vol. 1, pág. 178.

[48] Ver Jesús Álvarez, "Judíos y Cristianos ante la Historia", pág. 291, ob. cit.

[49] Ibídem, pág. 291.

[50] Ibídem.

[51] Ibídem, pág. 292.

[52] "Judíos en la España Cristiana. Una visión histórica", en "Encuentros en Sefarad". Actas del Congreso Internacional "Los Judíos en la Historia de España", pág. 3, Ciudad Real, 1987.

[53] "Los Judíos de España", pág. 29, ob cit.

[54] "The Jew as Ally of the Muslim: Medieval Roots of Anti Semitism". Indiana, University of Notre Dame Press, 1986.

[55] "Historia de España", pág. 31, Barcelona.

[56] "Judíos y Conversos en la Castilla Medieval", pág. 19, ob. cit.

[57] Pilar León Tello, "Judíos de Toledo", vol. I, pág. 22, ob. cit.

[58] "Esplendor de Al–Andalus", pág. 269, Madrid, 1983.

[59] Ibídem, pág. 269.

[60] Ibídem, págs. 270 y 271.

[61] Ob. cit., pág. 160.

[62] Haim Beinart, "Los Judíos en la España Cristiana", en "Encuentros en Sefarad". Actas del Congreso Internacional, "Los judíos en la Historia de España", pág. 4, Ciudad Real, 1987.

[63] Henry Pérès, ob. cit. pág. 277.

[64] Ibídem, pág. 287.

[65] Pág. 164, ob. cit.

[66] Ibídem, pág. 165.

[67] Ibídem, pág. 168.

[68] "Los judíos en la España Moderna y Contemporánea", vol. I, pág. 113, ob. cit.

[69] Joseph Pérez, "Historia de España", págs. 60–61, ob. cit.

[70] Ibídem, pág. 100.

[71] "La España Cristiana de los siglos VIII al XI", XX, "El Reino Astur–Leonés, (722–1037)", en "Historia de España", dirigida por Menéndez Pidal vol VIII, págs. 332–341, Madrid, 1980.

[72] Ed. 1979, pág. 21, Madrid, siendo la primera edición de 1932.

[73] "España. Un enigma histórico", vol. II, pág. 43, 2ª Ed. Buenos Aires, 1962.

[74] Carlos Estepa y otros, "Burgos en la Edad Media", pág. 50, Madrid, 1984.

[75] José Belmonte, "Judíos e Inquisición en Ávila", pág. 21, Ávila, 1989.

[76] Haim Beinart, "Los judíos en la España Cristiana", en "Encuentros en Sefarad", pág. 5, Ciudad Real, 1987.

[77] En prólogo a "Singular suceso en el reinado de los Reyes Católicos", de Manuel Romero de Castilla, pág. 10, Madrid, s.f.

[78] Ver M. Valecilla Ávila, "Los judíos de Castilla en la Alta Edad Media", Cuadernos de Historia de España, núm. 14, pág. 43, Buenos Aires, 1950.

[79] "Los judíos en la España Cristiana", en "Encuentros en Sefarad", pág. 6, ob. cit.

[80] Andrés Sánchez, "Documentos relativos a los judíos de Ávila en el Archivo de la Catedral", Cuadernos Abulenses, jul.–dic. 89, nº 12, Inst. Gran Duqie de Alba, 12, Ávila.

[81] "Judíos y Conversos en la Castilla Medieval", pág. 24, ob. cit.

[82] A. H. N., Clero, pergs. carp. 18, 4, 1ª parte. Cit. José Belmonte, "Judíos e Inquisición en Ávila", pág. 25, n. 1, ob. cit.

[83] "Estructuras agrarias y de poder en Castilla. El ejemplo de Ávila (1088–1320)", vol. I, pág. 137, Ávila, 1983–84.

[84] L. Suárez, "Los judíos españoles en la Edad Media", pág. 80, ob. cit.

[85] José Belmonte, "Judíos e Inquisición en Ávila", pág. 25, ob. cit.

[86] Evelio Martínez Liébana, "Los judíos de Sahagún en la transición del siglo XIV al XV", págs. 19–20, Valladolid, 1993.

[87] A. H. N. Cod. 996. B, fol. 90 v.

[88] Pilar León Tello, "Judíos de Toledo", vol. I, págs. 39–40, ob. cit.

[89] A. H. N. Clero. Pérg. Carpeta, 18–4, 2ª parte.

[90] Francisco Cantera Burgos, "Los judíos de Castilla y los reyes de ésta desde Sancho III a Enrique I", Sefarad, año XXII, fasc. I, págs. 83–100, Madrid–Barcelona, 1962.

[91] Y. Baer, "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol. II, pág. 24, ob. cit.

[92] "Los judíos españoles en la Edad Media", pág. 20, ob. cit.

93 Ver Luis G. Valdeavellano, "Curso de Historia de las Instituciones españolas", pág. 310, Madrid, 1973.

94 "Los judíos secretos. Historia de los marranos", pág. 21, ob. cit.

95 "Historia de España" pág. 97, ob. cit.

96 "Sefarad, Sefarad. La España Judía", pág. 25, Barcelona, 1987.

97 "Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos", pág. 22, Salamanca, 2002.

98 "Judíos y conversos en la Castilla Medieval", pág. 44, ob. cit.

99 Ibídem, pág. 36.

100 Ibídem, pág. 37.

101 "Isabel de España", pág. 274, Madrid, 1993.

102 "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol. I, pág. 189, ob. cit.

103 Ibídem, pág. 190.

104 Art. 4. Concilio de Valladolid, 1228.

105 "Historia de los Papas", pág. 210, Madrid, 2005.

106 Michael Alpert, "Criptojudaísmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII", pág. 16, Barcelona, 2001.

107 "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol. I, pág. 90, ob. cit.

108 Claudio Sánchez Albornoz, "España. Un enigma histórico", vol. II, pág. 257, 2ª ed. Buenos Aires, 1962.

109 "Judíos de Toledo", vol. I, pág. 81, ob. cit.

110 "La Península en la Edad Media", pág. 564, Barcelona, 1976.

111 Paloma Díaz–Más, "Los sefardíes. Historia, Lengua y Cultura", pág. 21, Barcelona, 1986.

112 "Criptojudaísmo e Inquisición en los siglos XVII–XVIII", pág. 17, ob. cit.

113 Ibídem, pág. 17.

114 Ernesto Jiménez Caballero, "Genio de España", págs. 38, Zaragoza, 1938.

115 "Esplendor de Al–Andalus", pág. 34, nota 9, ob. cit.

116 "Sefarad, Sefarad. La España Judía", págs. 25–26, ob. cit.

117 "Judíos y Conversos en la Castilla Medieval", pág. 49, ob. cit.

118 Ibídem, pág. 50.

119 Y Baer, "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol. I, pág. 103, ob. cit.

120 "Judíos, judaizantes y conversos en la Península Ibérica en los tiempos de la Expulsión", en "Judíos. Sefarditas. Conversos", pág. 457 y sig., Ed. Ángel Alcalá, Valladolid, 1988.

121 "La expulsión de los judíos de España", pág. 100, Madrid, 1991.

122 "Historia de los Judíos en la España Cristiana", vol. I, pág. 96. ob. cit.

123 "El repartimiento de Huete de 1290", Sefarad, XXXVI, (1976), págs. 121–140.

124 "Los judíos en la España cristiana", Rev. Historia y Vida, págs. 45–46, núm. 239, febrero, 1988, Barcelona.

125 "El final de un silencio: Ecos hebreos en Ávila", Revista cultural, "Ávila, Segovia, Salamanca", núm. 54, pág. 45, feb. 2004.

126 Ob. cit. págs. 32–33.

127 Pág. 86, ob. cit.

128 Ibídem, pág. 87.

129 "Ávila", pág. 68, Madrid, 1988.

130 "Mundo judío. Crónica personal", pág. 189, Barcelona, 1985.

131 "Historia de los judíos", pág. 211, Barcelona, 1944.

132 "Legado. La civilización y los judíos", pág. 208, Madrid, 1987.

133 "La Cábala y su simbolismo", pág. 58, 2ª ed. Madrid, 1979.

134 "Historia de los Judíos en la España Cristiana", vol. I, págs. 209–220. ob. cit.

135 "Sueños de España. 500 años de libros en ladino", pág. 95, Salamanca, 2000.

136 Carlos Giol, "Introducción a El Zóhar", pág. 23, Barcelona, 1996.

137 Juan Pedro Quiñonero, "Moisés de León", ABC, 30–4–99, Madrid.

138 Luis Cervera Vera, "Arévalo", pág. 162, Madrid 1992, que obtiene la cita de Baer.

139 Las primeras ediciones de El Zóhar, aparecen simultáneamente en Mantua (1558–1560) y en Cremona (1559). Las ediciones modernas de mayor calidad son las de Yehudá Ashlag, en Jerusalén (1945–1958), bilingüe (hebreo–arameo) en 22 volúmenes y la de Rubín Margulíes en cinco volúmenes, impresa en 1940–1954, en Jerusalén. La mejor y más reciente edición de dicha obra, que hemos manejado, en una lengua europea es la que, en 1981 comenzó a publicar en francés, el profesor Charles Mopsik, que ya, a finales del pasado siglo presentaba los capítulos de El Zóhar consagrados a la exégesis del "Cantar de los Cantares", capítulos escritos en la Castilla del siglo XIII, y que no habían sido traducidos a ninguna lengua europea. Recientemente se ha publicado, "El Zohár", traducido, explicado y comentado en castellano por vez primera, vol. I, 1ª ed. Nov. 2006, Edit. Obelisco, Barcelona.

140 The judaísmo Encyclopedia. "Ávila, profet of", Nueva York, 1986.

141 Lib. III, Lugduni, 1511.

142 "Historia Social, política y religiosa de los judíos", vol. II, lib. II, cap. II, págs. 81–83, Madrid, 1845–46.

143 "Alvar García de Santa María", pág. 286, Madrid, 1952.

144 "Los judíos españoles...", pág. 152, ob. cit.

145 "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol. I págs. 222–223, ob. cit.

146 "Messianic Movements", en "Encyclopedia Judaica" XI, págs. 1417–1423.

147 Ver también sobre este suceso, Alonso Fernández de Madrid, arcediano de Alcor, "Silva Palentina", 1539, Ed. por J. San Martín, pág. 197, Palencia, 1976.

148 H. N. Ben Sasson, "Historia del pueblo judío", vol. 2, pág. 688. La obra fundamental de Abner de Burgos es "Mostrador de justicia" y, otras fueron: "Libro de las Batallas de Dios", en versión hebrea y castellana, "Libro de las Malliciones de los judíos", "Sefér Alfonso", etc. En sus escritos recusa a los judíos sus leyes y costumbres y expone su desesperanza ante la cuestión hebrea.

149 "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol. I, pág. 223, ob. cit.

150 J. Valdeón Baruque, "Motivaciones Socioeconómicas de las fricciones entre viejos cristianos, judíos y conversos", en "Judíos. Sefarditas. Conversos", pág. 72, Valladolid, 1995, ob. cit.

151 Ver, sobre este reinado, Salvador de Moxó, "Los Judíos Castellanos en el reinado de Alfonso XI", Sefarad, (1975–1976), págs. 37–120 y 131–150.

152 "Historia de los Judíos en la España Cristiana", vol. I, pág. 287, ob. cit.

153 "Ibídem", vol. I, pág. 288, ob. cit.

154 Martín Walker, "Historia de la Inquisición española", pág. 33, Madrid, 2004.

155 "La Península Ibérica en la Edad Media", pág. 824, ob. cit.

156 Angus Mackay, "Los judíos en España durante la Edad Media", en "Los Judíos en España", de Elie Kedourie, ed., pág. 30, Barcelona, 1992.

157 "Historia de España", pág. 103, ob. cit.

158 "Los conflictos sociales en el Reino de Castilla. Siglos XIV y XV", págs. 130–136, Madrid, 1975.

159 Ver, Beltrán de Heredia: "Bulario de la Universidad de Salamanca, 1219–1549", vol. I, pág. 424, Salamanca, 1966.

160 "La Península en la Edad Media", pág. 823, ob. cit.

161 "The Judaism Encyclopedia", artículo "Ávila", ob. cit.

162 "Teoría y Evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media", pág. 246, Madrid, 1985.

163 "Los judíos en España", pág. 171, Madrid, 1992.

164 "Los judíos españoles", pág. 201, ob. cit.

165 "Tolerancia e intolerancia en la Castilla bajo medieval", en "Inquisición y sociedad", coordinador A. de Prado Moura, pág. 21, Salamanca, 1999.

166 Prólogo de Gerard Nahon a "La Biblia de Alba", de Sonia Fellous, pág. 14, París, 2001.

167 "Historia Social y Económica de la Edad Media Europea", pág. 367, Madrid, 1969.

168 "Judíos y conversos en la Castilla medieval", pág. 93, ob. cit.

169 Juan Contreras y López de Ayala, marqués de Lozoya, "Historia de España", pág. 124, Barcelona, 1967. Cit. por Joseph Martín Walker: "Historia de la Inquisición española", ob. cit. pág. 35.

170 "Guía espiritual de Castilla", pág. 140, Valladolid, 1984.

171 Describe estos sucesos José Luis Martín, "La Península Ibérica en la Edad Media", pág. 871, ob. cit.

172 Ibídem, pág. 910.

173 Hemos consultado diversos archivos y bibliografía no encontrando ninguna alusión a Ávila.

174 "Los Judíos, el Mundo y el Dinero", pág. 206, México, 2005.

175 "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol. II, págs. 383–395, ob. cit.

176 "La expulsión de los judíos españoles", Revista de Historia, pág. 44, n° 49, abril, 1972.

177 "Judíos y Conversos en la Castilla Medieval", págs. 85–86, ob. cit.

178 Michael Alpert, "Criptojudaísmo e Inquisición", pág. 20, ob. cit.

179 Trata algún aspecto del tema, referido a la aljama de Sahagún, Evelio Martínez Liébana, "Los judíos de Sahagún", pág. 75, ob. cit.

180 "Los judíos en la España Moderna y Contemporánea", vol. I, pág. 118.

181 "La Genése du XIX siecle", vol. I, pág. 460.

182 "Los judíos de España", ed. dir. por Henry Méchoulan, art. "El judaísmo español antes del destierro", pág. 38, Valladolid, 1993.

183 "Los judíos", pág. 408, 4ª ed. Barcelona, 2005.

184 "Historia de España", pág. 107, ob.cit.

185 "Popular movements and pogroms in fifteenth century Castile", en "Past and Present" (1972), 55, 33–67.

186 "Los judeoconversos en España y América", pág. 15, Madrid, 1971.

187 "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol. II, pág. 395, ob. cit.

188 "Judíos y conversos en la Castilla Medieval", pág. 81, ob. cit.

189 "La expulsión de los judíos españoles", "Historia y Vida", n° 49, pág. 43, abril, 1972.

190 "Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media", pág. 262, ob. cit.

191 Cita de Monsalvo Antón, ibídem, pág. 262.

192 "Motivaciones económicas de las fricciones entre viejocristianos, judíos y conversos", en "Judíos. Sefarditas. Conversos", ed. de Ángel Alcalá, pág. 74, ob. cit.

193 "Judíos y conversos en la Corona de Castilla", pág. 95, ob. cit.

194 "Los judíos de España durante la Edad Media", en "Los judíos de España", ed. de Elie Kedourie, pág. 46, ob. cit.

195 "Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos", pág. 52, ob. cit.

196 "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol. II, pág. 401, ob. cit.

197 "Don Isaac Abravanel. Estadista y Filósofo", pág. 62, Salamanca, 2004.

198 "Los judíos", pág. 393, ob. cit.

199 "Inquisición. Historia crítica", pág. 205, Madrid, 2000.

200 "El judaísmo español y la Inquisición", en "Los judíos de España", dir. por H. Méchoulan, págs. 21–22, Madrid, 1993.

201 "La Biblia de Alba", pág. 39, ob. cit.

202 Jacques Attali, "Los Judíos, el Mundo y el Dinero", pág. 207, México, 2005.

203 Ver Doris Moreno, "La invención de la Inquisición", pág. 30, Madrid, 2004.

204 "Los Estatutos de Limpieza de sangre", Madrid, 1985.

205 Américo Castro, "La realidad histórica de España", 2ª ed., pág., 64, México, 1982.

206 José Belmonte, "Judíos e Inquisición en Ávila", pág. 47, ob. cit.

207 "El judaísmo español antes del destierro", en "Los judíos de España", dir. por H. Méchoulan, pág. 44, ob. cit.

208 Págs. 49–59. ob. cit.

209 Ha sido reproducido por Laguzzi, M.P. "Ávila a comienzos del siglo XIV", C. H. E. XII (1949), págs. 145–180, Buenos Aires.

210 "Documentación medieval de la Catedral de Ávila", págs. 212–457 y cuyo documento se encuentra en el A. H. N. Clero, Cod. 484 B.

211 "Historia de los judíos en la España cristiana", vol. I, pág. 155, ob. cit.

212 José Belmonte, "Judíos e Inquisición en Ávila", págs. 52–55, ob. cit.

213 "Judíos de Toledo", ob. cit.

214 "Guía de la Judería de Segovia", págs. 117–122, Zaragoza, 2006.

215 Artículo sobre Ávila, ob. cit.

216 "Historia de las grandezas de la Ciudad de Ávila", tercera parte, fol. 20, Alcalá, 1607.

217 "Los conflictos sociales en el Reino de Castilla en los siglos XIV y XV", pág. 34, 2ª ed., Madrid, 1976.

218 Roma en 1215 y 1227, Aragón en 1228, Navarra en 1234, Santiago en 1235, Barcelona en 1268 y 1397, Portugal en 1325 y Castilla en 1263, 1371 y 1405.

219 "Judíos y Conversos en la Castilla medieval", pág.106, ob. cit.

220 "Historia de los Judíos en la España Cristiana", vol. I, pág. 440, ob. cit.

221 "La Biblia de Alba". Toledo, 1422–1433", pág. 41, ob. cit.

222 "Los Judíos, el Mundo y el Dinero", pág. 209, ob. cit.

223 "Estudios sobre la Inquisición", págs. 80–81, Madrid, 2005.

224 "Los judíos de España", pág. 131, ob. cit.

225 "Los judíos en la España Cristiana", vol. II, pág. 439, ob. cit.

226 "Teoría y evolución de un conflicto social", pág. 272, ob. cit.

227 Ibídem, pág. 273.

228 "Judíos de Toledo", vol. I, pág. 193, ob. cit.

229 "Teoría y evolución...", pág. 275, ob. cit.

230 "Judíos de Toledo", págs. 193 y 194, ob. cit.

231 "Los judíos en Cataluña", pág. 195, Barcelona, 1985.

232 "Isabel la Católica. Vida y reinado", pág. 240, Madrid, 2003.

233 "Mudar de costumbres es a par de muerte", ABC, 1 mayo, 1984, Madrid.

234 Homero Aridjis, "1492. Vida y tiempos de Juan Cabezón de Castilla", pág. 22, Madrid, 1985.

235 "Motivaciones socioeconómicas de las fricciones entre viejos cristianos, judíos y conversos", en "Judíos. Sefarditas. Conversos". Ángel, Alcalá, ed. pág. 75, ob. cit.

236 "El judaísmo español y la Inquisición", pág. 23, ob. cit., Madrid, 1992.

237 "Teoría y evolución de un conflicto social", pág. 276, ob. cit.

238 "La Biblia de Alba, Toledo, 1422–1433", pág. 42, ob. cit.

239 Ha sido estudiada magistralmente y corregido errores, por Jaume Riera I Sans, "La Crónica en hebreo de la Disputa de Tortosa", Barcelona, 1974 y de ella se ocupa Lluis Marco I Dachs en "Los judíos en Cataluña", págs. 202–207, ob. cit.

240 Ibídem, pág. 203.

241 "L'aljama de judeus de Tortosa", pág. 97, Barcelona, 1928.

242 "Historia social...", pág. 504, ob. cit.

243 Ver Mario Tedeschi, "Polémica y convivencia de las tres religiones", págs. 105 y 106, Madrid, 1992.

244 "Prólogo a la obra de Fellous, "La Biblia de Alba", pág. 14, ob. cit.

245 "Los Judíos de España", pág. 135, ob. cit.

246 "Historia de los Heterodoxos Españoles", vol. I, pág. 631, Madrid, 1886.

247 Cit. por A. Palacios, "La Disputa de Tortosa", vol. I, pág. 77, ob. cit.

248 "Los judíos de España", pág. 138, ob. cit.

249 Juan Mª Laboa, "Historia de los Papas", pág. 257, ob. cit.

250 Ver Cándido Ajo, "Historia de Ávila, su Provincia y Obispado...", pág. 823, Ávila, 1994.

251 "Los Judíos de Cataluña", pág. 205, ob. cit.

252 "España en su Historia", pág. 554, Buenos Aires, 1948.

253 "Los conversos D. Pablo de Santa María y D. Alonso de Cartagena", págs. 11 y 25, Madrid, 1942.

254 Ibídem, pág. 25.

255 "Historia de los judíos en la España Cristiana", ob. cit.

256 "Historia de los Judíos en España Cristiana", vol. I, págs. 421 y siguientes, ob. cit.

257 El texto de la citada carta decía: "¿Acaso tu alma anhelaba ascender los escalones de la riqueza y los honores?... ¿O fue quizá la meditación filosófica lo que te llevó a cambiar radicalmente y a considerar los asideros de la fe como cosa vana y sin sentido, y por ello te has vuelto hacia algo más conveniente para el reposo del cuerpo y donde la inteligencia pueda albergarse sin temor ni miedo? ¿O tal vez es que, al contemplar la desventura de nuestro pueblo, la mul-

titud de desgracias que recientemente nos han sobrevenido, las cuales nos han destrozado y nos han exterminado, y que el Señor casi ha ocultado su rostro de nosotros entregándonos como pasto para las aves del cielo y las bestias del campo, has pensado que no se va a recordar ya más el nombre de Israel? ¿O quizás se te han revelado los secretos de la profecía y los principios de la fe, los cuales no habían sido descubiertos por los pilares del mundo que ha habido en nuestro pueblo en todas las épocas de la diáspora, y has visto que la herencia de nuestros antepasados era pura falsedad por no haber comprendido adecuadamente el propósito de la Torá y la profecía, eligiendo lo que has elegido por ser lo verdadero y lo cierto?".

258 "Scruptinium Scripturarum" fue editada en Burgos en 1591 por "Philipum Iuntan", figurando en su primera página el escudo episcopal de Pablo de Santa María. Lleva prólogo-introducción de Cristóbal Santotis ("Christophoro Sanctotisio") y la edición está dedicada a "Christophorum Vella Acuña", arzobispo de Burgos, haciendo Santotis un preámbulo sobre el autor y sobre la historia de los hebreos en España y su poderío durante el siglo XIII. Santotis había concurrido como teólogo de la Orden de San Agustín al concilio tridentino, que finalizó en 1563. El ejemplar, propiedad de los autores, lleva la firma y rúbrica de este teólogo. Consta el libro de 572 páginas en folio, más 28 páginas de índices.

259 "Los conversos D. Pablo de Santa María y D. Alonso de Cartagena", pág. 113, ob. cit.

260 Cantera Burgos, "Alvar García de Santa María", pág. 239, Madrid, 1952.

261 R. Pérez Bustamante, "Proceso contra los judíos de Castilla y León", en "Encuentros en Sefarad", pág. 46. Ciudad Real, 1987.

262 Luis Suárez, "Judíos españoles en la Edad Media", págs. 233 y sig., ob. cit.

263 Gerard Nahon. Prólogo a Sonia Fellous de la obra "La Biblia de Alba", pág. 14, ob. cit.

264 "Proceso contra los judíos de Castilla la Vieja", en "Encuentros de Sefarad", pág. 53, ob. cit.

265 "Los Judíos", pág. 404, 4ª ed., ob. cit.

266 "El judaísmo antes del destierro", en "Los judíos de España", dir. por Henry Méchoulan, pág. 39, ob. cit.

267 Se conserva el original de la Biblia en el archivo de la Casa de Alba, y de la misma se hizo una bella edición por el penúltimo duque de Alba, don Jacobo Fitz James Stuart en 1920. La historiadora Sonia Fellous ha publicado su tesis doctoral en un espléndido libro sobre dicha Biblia: "La Biblia de Alba", Toledo, 1422–1433 París 2001, en edición castellana (versión francesa). La Biblia de Arragel se ha considerado, en cierto modo, como el precedente de la que iba a ser más tarde "Biblia políglota complutense".

268 "Judíos y conversos en la Castilla Medieval", pág. 90.

269 "Los conversos D. Pablo de Santa María y Don Alfonso de Cartagena", págs. 176 y sig., ob. cit.

270 Ibídem, pág. 177.

271 Ibídem, págs. 179–180.

272 "Los conversos y su destino", en "Los judíos de España", dir. Elie Kedourie, pág. 100, ob. cit.

273 "Annales Eccles". T. XXVIII, pág. 386. Cita de Luciano Serrano en "Los conversos D. Pablo de Santa María y D. Alfonso de Cartagena", pág. 215, ob. cit.

274 "Historia de Ávila. El siglo XV, primer siglo de oro abulense", vol. XII, pág. 799, Ávila, 1994.

275 "Teoría y evolución de un conflicto social", pág. 277, ob. cit.

276 Ibídem, pág. 279.

277 "El judaísmo antes del destierro", en "Los judíos de España", dir. por Henry Méchoulan, pág. 41, ob. cit.

278 "De la anarquía a la Inquisición", pág. 82, Madrid, 2005.

279 "De la anarquía a la Inquisición", págs. 82–101, ob. cit.

280 Ley 31, Título XXV, séptima Partida de Alfonso X el Sabio: "Que pena mereçen los que blasonan a los conversos", y en las Cortes de Soria de 1380, castigando con penas de cárcel y multa a quienes les injuriaren llamándoles "marranos" y "tornadizos".

281 Nicolás V en su Bula "Humani generi inimicus" de 24–09–1449, con base a antiguas disposiciones y a las normas del Concilio de Basilea de 1434, referentes a la igualdad de privilegios entre cristianos nuevos y cristianos viejos, y se encomendaba su ejecución a los obispos de Ávila, Palencia y Córdoba, que no eran conversos, como lo eran el obispo de Burgos, Alonso de Cartagena, y que de este modo podían actuar con más libertad en la ejecución de lo dispuesto en la Bula.

282 Aborda este tema Eloy Benito Ruano, en "Encuentros en Sefarad", pág. 257, Ciudad Real, 1987.

283 "Judíos de Toledo", vol. I, pág. 207, ob. cit.

284 "La España Imperial, 1468–1716", pág. 110, Barcelona, 1976.

285 Ibídem, pág.117 ob. cit.

286 "El legado del judaísmo español", pág. 134, Madrid, 1972.

287 "Los judeoconversos en España y América", pág. 18, ob. cit.

288 Nuria Belloso Martín, "Política y humanismo en el siglo XV. El Maestro Alfonso de Madrigal, "El Tostado", pág. 32, Valladolid, 1989.

289 "Los judíos conversos en España y América", pág. 171, ob. cit.

290 "Viaje de D. Antonio de Contreras", B.N., signatura 18247.

291 Ferreol Hernández, "El Tostado", Santo y sabio. Obispo de Ávila", "El Diario de Ávila", año 1953, número extraordinario.

292 "Documentos relativos a los judíos de Ávila en el Archivo de la Catedral de Ávila", Ávila, feb. 1980, publicado más tarde en "Cuadernos Abulenses" de la Institución Gran Duque de Alba.

293 Ver también sobre la figura y obra de Alfonso de Madrigal: Blázquez Fernández, J: "Teólogos españoles del siglo XV: "El Tostado. Su doctrina acerca de la justificación", en Rev. Española de Teología, nº 1, 1940; Carreras Artau, J. "Las repeticiones" de Alfonso de Madrigal, "Revista de Filosofía", nº 51, 1943; y Pablo Luis Suárez: "En el V Centenario de Alfonso Fernández de Madrigal", en "Salmanticensis", nº 2, 1955, y el mismo autor: "Fuentes e influencia de Alfonso de Madrigal" en Rev. Estudios abulenses, nº 8, pág.65.

294 Ángel Losada, en "Encuentros en Sefarad", pág. 268, Madrid, 1987.

295 Pág. 258 y siguientes, cap. 21, Cuestiones CCIII a la CCXII.

296 José Belmonte, "El Tostado" y su doctrina de la negación del "deicidio judío". "El Diario de Ávila", 25 de junio de 1999, pág. 2, Ávila.

297 "El legado del judaísmo español", págs. 134–135, ob. cit.

298 José Luis Martín, "La Península Ibérica en la Edad Media", pág. 825, ob. cit.

299 García Cárcel y Moreno Martínez, "Inquisición. Historia Crítica", págs. 29 y 30, ob. cit.

300 Ibídem, pág. 30.

301 "Historia de los Judíos...", vol. 3, pág. 141, ob. cit.

302 Valdeón Baruque, "Judíos y conversos en el reinado de Isabel la Católica", en "Isabel la Católica. La Magnificencia de un reinado", pág. 69, Salamanca, 2004.

303 "Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición", págs. 20–22, Barcelona, 1983.

304 Ver Dolores C. Morales Muñiz, "Alfonso de Ávila, rey de Castilla", págs. 66–86, Ávila, 1988, que hace un ordenado análisis de la Sentencia de Medina.

305 Elías Amézaga, "Enrique Quarto", págs. 137–140, Madrid, 1974. Expone también el catálogo de prohibiciones Tarsicio Azcona, en "Isabel la Católica. Vida y reinado", pág. 443, Madrid, 2002.

306 José Belmonte, "Judíos e Inquisición en Ávila", pág. 63 y 64, ob. cit.

307 Suárez, "Judíos españoles", pág. 251, ob. cit.

308 "Los Judíos, el Mundo y el Dinero. Historia económica del pueblo judío", pág. 210. ob. cit.

309 Sitges, "Enrique IV y la Excelente Señora llamada doña Juana la Beltraneja", Madrid, 1912.

310 Valdeón, "Judíos y conversos en la Castilla Medieval, pág. 91, ob. cit.

311 Franco Cardini, "Europa, 1492", pág. 184, Milán, 1989.

312 Ibídem, pág. 188.

313 Ver Michael Alpert, "Criptojudaísmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII", pág. 35, ob. cit.

314 J. H. Elliot, "La España Imperial, 1469–1716", pág. 110, ob. cit.

315 Ver obras de Luis Suárez Fernández, Pilar León Tello, Cándido Ajo y González de Rapariegos, Andrés Sánchez, Ángel Barrios, José Belmonte y otras que transcriben documentos que acreditan la protección dispensada a los judíos.

316 "Isabel de España", pág. 279, ob. cit.

317 "La España Imperial, 1469–1716", pág. 102, ob. cit.

318 "La prise d'une decisión: l'éxpulsión des juifs d'Espagne en 1492". Revue Historique, CCXL (1978), pág. 51.

319 "Historia de la Inquisición en España", pág. 51, Madrid, 2004, ob. cit.

320 "Los judíos en España", pág. 175, ob. cit.

321 "Motivaciones socioeconómicas de las fricciones entre viejo-cristianos, judíos y conversos", en "Judíos. Sefarditas. Conversos", ed. Ángel Alcalá, pág. 77, ob. cit.

322 "Empresas artísticas de una Reina", en "Patrimonio", nº 17, pág. 23, abril–mayo, 2004.

323 "Isabel la Católica. Vida y reinado", pág. 195, ob. cit.

324 Ibídem, pág. 201.

325 "Judíos y Cristianos ante la Historia", pág. 294, ob. cit.

326 "Los Judíos", pág. 415, 4ª ed., ob. cit.

327 Ibídem, pág. 415.

328 Algún historiador mantiene este punto de vista que rechazamos.

329 "Isabel la Católica. Vida y reinado", pág. 445, ob. cit.

330 Ibídem, pág. 445.

331 "Diáspora Sefardí". Varios autores. Estudio preliminar, págs. 24–25, Madrid, 1992.

332 Ibídem, pág. 25.

333 Ibídem, pág. 24.

334 "Judíos e Inquisición en Ávila", pág. 66, ob. cit.

335 R.G.S. Simancas, 1479, fol. 33.

336 R.G.S. 1479–IX, fol. 57.

337 R.G.S., III fol. 177, 10 marzo 1480.

338 R.G.S. 1480, III, fol. 244.

339 "Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición", pág. 37, ob. cit.

340 "Isabel la Católica", pág. 294, ob. cit.

341 "Mandamos a las aljamas de los dichos judíos y moros que, cada uno de ellos que pongan en el dicho apartamiento tal diligencia e den tal orden como dentro de dicho término de los dichos dos annos tengan fechas las dichas casas de su apartamiento, e vivan e moren en ellas, e dende en adelante non tengan sus moradores entre los cristianos ni en otra parte fuera de los circuytos e lugares que les fueren deputados para las dichas juderías e morería".

342 "Isabel la Católica. Vida y reinado", pág. 446, ob. cit.

343 "Don Isaac Abravanel, estadista y filósofo", pág. 60, ob. cit.

344 "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol. II, pág. 568, ob. cit.

345 El papa, en la bula referida, ha tenido "notable disgusto", –así se expresa el pontífice–, "porque en los reinos de España, y sobre todo en la provincia de Andalucía, judíos y sarracenos viven mezclados y juntos con los cristianos y que visten la misma clase de trajes que éstos; que tienen siervos y criados cristianos y que se sirven para sus hijos de amas de leche cristianas que conviven con ellos; que médicos de entre ellos curan a los cristianos; que los que se dedican a la composición de medicamentos, fabrican medicinas recetadas por el médico judío y las venden a los cristianos; que toman en renta y alquiler los frutos, ingresos y provechos, incluso de los beneficios eclesiásticos; que se les permite comerciar por doquier y sin limitaciones con los cristianos; que se les confía muchas veces el ejercicio de funciones públicas de las que, como ellos dicen, no pueden ser inhabilitados en modo alguno, ya que a ello se oponen los privilegios otorgados a este respecto incluso por la Sede Apostólica, de los que dicen gozar, no sin ofensa, oprobio y gran detrimento de la fe católica y peligro de las almas de los fieles cristianos sencillos, que por esta mutua convivencia, a veces caen en los errores de ellos". Texto de la Bula en Gonzalo Martínez Díez: "Bulario de la Inquisición Española", pág. 163, Madrid, 1998.

346 "Judíos y conversos en la Castilla medieval", pág. 98, ob. cit.

347 J. Valdeón Baruque, " Judíos y conversos en el reinado de Isabel la Católica", en la obra de varios autores "Isabel la Católica. La magnificencia de un reinado", pág. 64, ob. cit.

348 M.P. Rábade Obrado, "Los judeoconversos en la Corte y en la época de los Reyes Católicos", Madrid, 1990, cit. por M. S. Ladero Quesada, en "Isabel la Católica: Perfil político de un reinado decisivo", pág. 47, en "Isabel la Católica: La magnificencia de un reinado", ob. cit.

349 "Los judíos de España", pág. 141, ob. cit.

350 "El problema histórico de los judeoconversos españoles", en "Las tres culturas en la Corona de Castilla y los sefardíes", pág. 166, Valladolid, 1990.

351 "Motivaciones socioeconómicas de las fricciones entre viejocristianos, judíos y conversos", en "Judíos. Sefarditas. Conversos". ed. A. Alcalá, pág. 78, ob. cit.

352 Ibídem, pág. 80.

353 A. Domínguez Ortiz, "Los judeoconversos en España y América", pág. 24, ob. cit.

354 Ibídem, pág. 84.

355 "La España Imperial, 1469–1716", pág. 109, ob. cit.

356 "Teoría y evolución de un conflicto social", pág. 287, ob. cit.

357 "Judíos españoles en la Edad Media", pág. 245, ob. cit.

358 "Crónica de los Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel", en B.A.C., vol. 70, cap. 54, pág.432, Madrid, 1978.

359 Pilar León Tello, "Judíos de Toledo", vol. I, pág. 546, ob. cit.

360 "Isabel La Católica. Vida y reinado", pág. 238, ob. cit.

361 Caro Baroja, "Los judíos en la España Moderna y Contemporánea", vol. I, pág. 181, ob. cit.

362 "Teoría y evolución de un conflicto social", pág. 288, ob. cit.

363 "El problema judío", rev. Historia 16, "La Inquisición". Especial núm. 10. s.a. págs. 29 a 37.

364 Prólogo a Antonio Domínguez Ortiz, en "La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna", pág. XII, Granada, 1991.

365 "Tolerancia e intolerancia en la Castilla bajo medieval", en "Inquisición y Sociedad". Coordinador Ángel Prado Moura, pág. 24, Salamanca, 1999.

366 "La Sinagoga vacía", pág. 52, ob. cit.

367 Ibídem, pág. 58.

368 "Legado. La civilización y los judíos", pág. 194, ob. cit.

369 Ibídem, pág. 194.

370 "España. Un enigma histórico", vol. II, pág. 241, ob. cit.

371 "Los judíos en la España Moderna y Contemporánea", ob. cit.

372 "Tolerancia e intolerancia en la Castilla Bajo medieval", en "Inquisición y Sociedad". Coordinador Ángel de Prado Moura, pág. 25, ob. cit.

373 "Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos", pág. 33, Salamanca, 2003.

374 "Poder, honor y élites en el siglo XVII", Madrid, 1979.

375 "Judíos y conversos en el reinado de Isabel la Católica", en la obra de varios autores "Isabel la Católica. La magnificencia de un reinado", pág. 67, ob. cit.

376 "Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición", pág. 11, ob. cit.

377 En el Talmud se lee una recomendación que era observada por los hebreos castellanos e iba en contradicción con las prácticas cristianas penitenciales: "Aquel que se impone votos de abstinencia, actúa como si colocase alrededor de su cuello un collar de hierro; también se parece al hombre que levanta un altar prohibido; se asemeja a aquel que empuña una espada para hundirla en su corazón. Lo que intercede la Torá, basta para vosotros; no tratareis de aumentar sus restricciones por medio de otras".

378 Un documento de 26 de julio de 1433, confirma el respeto de ambas creencias: Catalina González, "jura a Dios, a Santa María y a las palabras de los Santos Evangelios doquier que son escriptas", y don Mosé Tamaño, lo hace "en el nombre del Criador bivo y verdadero en la ley que la dio Mysen en el monte Cynay".

379 A.H.N. 406, 8, fols, 46–50.

380 A.H.N. Clero, leg. 474, Monast. de las Gordillas. Reproduce parcialmente el documento E. Ruiz Ayúcar en "Sepulcros artísticos...", 2ª ed. págs. 243-244, Ávila 1985.

381 En 1 de enero de 1449, Alfonso González de Sigüenza y María González, se comprometen a pagar una cama de ropa y ajuar a su hija Isabel que se había de casar " a ley y bendición según manda la santa madre iglesia", con Diego, hijo de Mosé Leví, ropero, y don Mosé Leví se compromete a pagar parte del ajuar de su hija Isabel, y Diego había de servir a Mosé Leví, su padre en el oficio de herrero (Ávila. A.H.P., Prot. de Gómez González, fol, 47 y v–48).

382 Manuel Foronda, "Honras por Enrique IV y proclamación de Isabel la Católica en la ciudad de Ávila". Bol. R.A.H. 1913, págs. 427–434.

383 Se comprueba la excepcionalidad de que hablamos en la Carta, que el rey envía desde Toledo el 15 de noviembre de 1479 y obrante en el archivo municipal de Ávila. La Carta real se dirige a Abraham Seneor y a "el aljama e omes buenos judíos de la cibdad de Ávila e a vos el lugarteniente de Juez en la dicha aljama por el dicho don Abraham...".

384 Miguel A. Ladero, "Las juderías de Castilla según algunos servicios fiscales del siglo XV", "Sefarad" (1971), nº 31, fasc. 2, págs. 249 y 253.

385 "Historia de Castilla y León", 5. "Crisis y recuperación (siglos XIV Y XV)", pág. 64, Valladolid, 1985.

386 El repartimiento de 1474 fue publicado por José Amador de los Ríos, con base a un manuscrito de la Biblioteca Nacional. Posteriormente Suárez, "Documentos acerca de la expulsión de los judíos", Valladolid, 1964, publicó nueva versión del citado repartimiento con base a un manuscrito del AG. de Simancas, diversos de Castilla, leg. 8, fol, 125, que ha servido de base a comentarios de destacados estudiosos del judaísmo hispánico.

387 Ver mapa de aljamas de Castilla, en "Historia de España", dir. por Menéndez Pidal, vol. XVII, II, pág. 256.

388 Simancas R.G.S. León Tello, "Judíos de Ávila", ob. cit.

389 Cantera Burgos, "Alvar García de Santamaría...", pág. 40, ob. cit.

390 R.G.S. Simancas. 1486, IV. fol. 111.

391 "Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos", pág. 147, ob. cit.

392 "Judíos e Inquisición en Ávila", pág. 80 y siguientes.

393 En nuestra obra "Judíos e Inquisición en Ávila", exponemos detallados cuadros de las calles y lugares de esta ciudad de Ávila en la que moraban los judíos, y que elaboramos con base a documentos catedralicios de Ávila, desde 1403 a 1480, haciendo referencia a domicilios concretos de judíos, su identidad, calles de ubicación, clase de contrato y profesión de los hebreos intervinientes en los contratos, págs. 82–90, ob. cit.

394 "Disyendo en contra de los límites e sitios que Rodrigo Álvarez Maldonado, al que nos enbiamos por visytador a la dicha cibdad de Ávila para fazer el apartamiento de los judíos e moros de aquella, que él mandó e sennaló disque por asuso fueron ocupados dos barrios, el vno que disen de la Puerta de Adaja y el otro el corral de (ilegible), e dis que avun con los dichos dos barrios estauan en grande estrechura, e dis que no tienen casas donde puedan byuir ni morar, e dis que byuen e moran en casa dos o tres vecinos e avun disque en medio de la dicha judería está una puerta de la cibdad que está cerrada la cual está entre otras dos puertas de la dicha cibdad no lejos la una de la otra la cual dicha puerta dis que está cerrada de longos tiempos aca porque dis que aquellos barrios no solían estar poblados, e dis que a la dicha judería e a los judíos convyene mucho segund su estrechura e falta de sol para enxugar lanas e otras cosas necesarias a sus biuiendas e oficios, estar aquella puerta abierta ansy po lo suso dicho como porque la dicha judería dis que es muy vmeda e también porque la dicha puerta está cerca del río...".

395 Simancas. R.G.S. fol. 89.1486, marzo. s.s. Arévalo. Se reproduce por Pilar León Tello, "Judíos de Ávila", págs. 77–79, ob. cit.

396 Pilar León Tello, "Los judíos de Ávila", págs. 23–24 y Arch. Mun. Ávila, 1/55.

397 "Judíos de Ávila", ob. cit., y "Teoría y evolución de un conflicto social", pág. 55, ob. cit.

398 En nuestra obra "Judíos e Inquisición de Ávila", págs. 93 y siguientes, damos relación pormenorizada de los oficios y calles concretas en que se desarrollaban los mismos.

399 "Teoría y evolución de un conflicto social", pág. 56, ob. cit.

400 Serafín de Tapia, "El final de un silencio: Ecos hebreos en Ávila", Rev. Cultural, "Ávila, Segovia y Salamanca", nº 54, feb. 2004, págs. 4–5.

401 Pilar León Tello, "La judería de Ávila...", Sefarad, XXIII (1963), fasc. 1, pág. 39.

402 Arch. Hist. Provincial, Ávila, Prot. G.G., fol. 15.

403 1 nov. 1480. Medina del Campo, Arch. Mun. Ávila, 1/47.

404 28 mayo. Murcia, Simancas, R.G.S. fol. 8.

405 "La realidad histórica de España...", pág. 46. ob. cit.

406 En el siglo XIII prestaban a "renuevo" o usura con interés no inferior al cien por cien anual. En evitación de abusos, el Fuero de Cuenca prohíbe a los judíos concertarlos a más del doble de la suma prestada, aunque otros fueros municipales, como los de Cáceres y Usagre, autorizarán a los judíos prestar con interés del 50 y 33, 33 por ciento. La regulación del tope máximo de interés tuvo distinto tratamiento según las épocas. Con Alfonso X, en 1253 y 1255, se redujo el tipo de interés fijándose, en un "tres por cuatro", al año –Fuero Real IV, 2, 6, – que equivalía a un 33, 33 por ciento anual. Se reduce a un 25 por ciento anual en las Cortes de Jerez de 1268. En el Ordenamiento de las Cortes de Valladolid, Sancho IV restablece la antigua tasa del 33, 33 por ciento. En 1348, el Ordenamiento de Alcalá, prohíbe a los judíos, moros y cristianos el préstamo a logro o usura, que fue confirmado por Pedro I, Enrique II y Juan I. Los preceptos no eran observados por los judíos prestamistas. Juan II, en las Cortes de Madrid, de 1438, acordó concederles la facultad de prestar dinero "a logro", siempre que no excediese del 25 por ciento anual.

407 Cortes de Toledo, 1462, y Madrigal, 1476.

408 Kriegel, "La prise d'una decisión: l'expulsión des juifs d'Espagne en 1492", en Revue Historique, CCLX, 1978.

409 Prólogo a "La España judía", Madrid, 1987.

410 En nuestra obra "Judíos e Inquisición en Ávila", consignamos diversas intervenciones reales ocasionadas por motivos de préstamos, págs. 98–99, ob. cit.

411 Sobre ritos y costumbres judaicas han escrito: Ramón Santamaría: "Ritos y costumbres de los hebreos españoles", vol. R.A.H. XII (1983), págs. 181–188; Pilar León Tello: "Costumbres, fiestas y ritos de los judíos toledanos a fines del siglo XV", en Actas del Simposio "Toledo Judaico", Toledo, abril, 1972; E. Cantera Montenegro: "Solemnidades, ritos y costumbres de los judaizantes de Medina de Aragón a fines de la Edad Media", en Actas del II Congreso Internacional "Encuentros de las Tres Culturas". Toledo 3–6 octubre de 1983, págs. 59–88. Una completa descripción de ritos y costumbres de los hebreos españoles, está contenida en el Edicto del Dr. Andrés del Palacio, inquisidor del Reino de Valencia en el año 1512, sobre represión a los judíos. Publicado en "Los judíos de Cataluña" de Lluis Marco I Dachs, págs. 277–200, ob. cit.

412 Valladolid, 1984, págs. 140–156.

413 "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol. II. págs. 313 y siguientes.

414 "La prise d'una decisión: L'expulsión de juifs d'Espagne en 1492", págs. 49–90, ob. cit.

415 "Documentos acerca de la expulsión...", ob. cit.

416 "Los Reyes Católicos 1474–1516", vol. III de "Los Reinos Hispánicos 1250–1516", pág. 50, ob. cit.

417 Simancas, R, G, S, fol. 283.

418 "Por muchas veses me fue querellado que por debdas que deuian judíos e moros e algunos christianos e obligasiones que fasían por sy, que les fasen prender los cuerpos... et por ende se querellaban las aljamas de los judíos e moros, et porque los judíos et moros que biuen en nuestro sennorio son míos expresamente, mando de que de aquí en adelante no sea preso cuerpo de judío ni de judía ni de moro ni de mora por la debda que deua ni obligación que fagan a ninguna persona de cualquier estado o condición que sea, salvo por los mis pechos e derechos".

419 Simancas, R.G.S. fol. 321.

420 Simancas. R.G.S. 731, fol. 504.

421 "Agora ni de aquí adelante cada que esa dicha cibdad se non velare ni guardare, no hayan ni den velas algunas, o como la mi merced fuese... salvo cada e quando esta dicha cibdad se vela-

se o guardase, e las tales velas fuesen echadas o repartidas por los cristianos e judíos e moros, della e tomando en cuenta la dicha cibdad las velas, que los judíos o moros diesen para velar las dichas fortalesas..." Simancas. R.G.S. 1475, VI, fol. 511. Suárez: "Documentos acerca de la expulsión...", págs. 89 y 90, ob. cit.

422 Simancas, R.G.S. 614, fol. 266. La publica Baer, en "Kastilien", págs. 341–342, ob. cit.

423 Simancas, R.G.S., fol. 52.

424 Ávila, Arch. Municipal 1/34.

425 Texto, en León Tello, "Judíos de Ávila", págs. 50–51. ob. cit.

426 "Curso de Historia de las Instituciones españolas", pág. 189, ob. cit.

427 José Belmonte Díaz, "La Constitución. Texto y Contexto", pág. 122, Editorial Prensa Española, Madrid, 1979.

428 El tema ya lo tratamos en nuestra obra "Judíos e Inquisición en Ávila", pág. 116, ob. cit.

429 Arch. Mun. Ávila, 1/36.

430 Arch. Mun. Ávila, 1/37.

431 Arch. Mun. Ávila, 1/39.

432 Simancas, R.G.S. fol. 93. Trascrito por Suárez: "Documentos acerca de la Expulsión de los Judíos", págs. 160–162, doc. 38, ob. cit.

433 Arch. Mun. Ávila, 1/41. Reproduce León Tello: "Judíos de Ávila", págs. 60–62, ob. cit.

434 Arch. Mun. Ávila, 1/43.

435 La obligatoriedad de éstos de llevar signos externos diferenciados, no fue la novedad en 1476 de las Cortes de Madrigal. Fue aconsejada en 1235 –Concilio de Arlés–. En Castilla, la señal o roela, debía ser de color amarillo, estableciéndose después de color rojo o bermejo, en Cortes de Palencia, 1313; Toro, 1371; Ordenamiento de Valladolid, 1405 y Madrigal, 1476.

436 Reproducida por Pilar León Tello, en "Judíos de Ávila", págs. 64 y 65, ob. cit.

437 Simancas, R.G.S., fol. 117.

438 Arch. Mun. Ávila, 1/45.

439 Simancas, R.G.S. 1480–X. fol. 109. Reproduce Suárez: "Documentos acerca de la expulsión...", págs. 185–189, ob. cit.

440 Arch. Mun., Ávila, 4/47.

441 Pilar León Tello, "Judíos de Ávila", págs. 71–73, ob. cit. Arch. Mun. de Ávila 1/54.

442 Simancas. R. G. S. fol. 64.

443 Simancas, R.G.S. fol. 8, Murcia, 28 mayo 1488.

444 Simancas, R.G.S. T.XI, fol. 229. Transcribe Suárez: "Documentos sobre la expulsión...", págs. 333–334, ob. cit.

445 "El Monasterio de la Encarnación", vol. I, pág. 29, Ávila, 1976–78.

446 "Libro de las Constituciones Synodales del Obispado de Ávila...", pág. 183, Salamanca, 1557.

447 "Synodicon hispanum", ed. crítica dir. por Antonio García y García, VII–5.5, pág. 205, Madrid, 1993. Contenido en las "Constituciones sinodales" que fueron reeditadas en el pontificado de Diego de Álava y Esquivel: "Libro de las Constituciones Synodales, del Obispado de Ávila que agora ha mandado imprimir con algunas declaraciones el Ilustrísimo y Reverendísimo señor, Don Diego de Alaba, Obispo y Presidente de la Corte, y Chancillería de Granada, del Consejo de su Majestad". En Salamanca, Andrea de Portonaris, 1557. En el libro se transcribe el Sinodal de Alonso de Fonseca de 10 de septiembre de 1481.

448 "El Monasterio de la Encarnación", vol. I, págs. 28–30, ob. cit.

449 " La realidad histórica de España", pág. 54, ob. cit.

450 Simancas, R.G.S., fol. 8.

451 Reproduce la carta León Tello, "Judíos de Ávila", pág. 79, ob. cit.

452 Publicado en "Documentos significativos de la Historia de los Judíos..." de José Amador de los Ríos, vol. II, págs. 618–626, ob. cit.

453 Netanyahu, "Don Isaac Abravanel, Estadista y Filósofo", pág. 234, ob. cit.

454 Ibídem, pág. 237.

455 "La invención de la Inquisición", págs. 29 y 30, ob. cit.

456 Valdeón Baruque, "Judíos y conversos en el reinado de Isabel la Católica", en "Isabel la Católica. La magnificencia de un reinado", pág. 68, Salamanca, 2003.

457 "La invención de la Inquisición", pág. 31, ob. cit.

458 "Isabel la Católica. Vida y reinado", pág. 252, ob. cit.

459 Ibídem, pág. 252.

460 Juan de Porres, alcaide de la villa de Palos, había escrito a la reina: "Asy mismo sepa vuestra alteza como hay dos o tres bocas de infierno, donde se adora al diablo y se desadora nuestro Señor y nuestra Señora, su madre, donde cada día son renegados y escopidos muy crudamente con poco temor y otras cosas mucho más feas que aquí no puedo decir...". Y suplica a la reina que lo remedie, "antes de que de ésta tierra se alexe".

461 Texto en A.G. Simancas. Estado–Castilla, 1. 2° fol. 75, citado por Azcona en "Isabel la Católica", pág. 251, ob. cit.

462 "Isabel la Católica. Vida y reinado", pág. 290, Madrid, 2003.

463 Ibídem, pág. 291.

464 "Dimensiones religiosas en Isabel la Católica", en "Isabel la Católica. La magnificencia de un reinado", pág. 52, Salamanca, 2004.

465 "Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos", pág. 208, Madrid, 1997.

466 "Isabel la Católica", pág. 290, ob. cit.

467 Prólogo a Doris Moreno: "La invención de la Inquisición", pág. 16, ob. cit.

468 "Torquemada. El alma de un siglo", pág. 33, Barcelona, 1995.

469 "Historia de los Papas", págs. 277–278, ob. cit.

470 "Los judeoconversos en España y América", pág. 33, ob. cit.

471 Américo Castro, "La realidad histórica de España", pág. 45, ob. cit.

472 "España. Un enigma histórico", ob. cit.

473 "Historia de España. Edad Media", pág. 555, 2ª ed., México, 1974.

474 "Historia de los heterodoxos", vol. II, pág. 243, ob. cit.

475 "Conversos y judaizantes después de 1492: Una relación desigual", en "Los Judíos de España", dir. por H. Méchoulan, págs. 63 y 64, ob. cit.

476 "Don Isaac Abravanel. Estadista y Filósofo", pág. 62, ob. cit.

477 "Estudios sobre la Inquisición", págs. 21–22, Madrid, 2005.

478 Ibídem, pág. 22.

479 "Historia de España", pág. 131, Barcelona, 2000.

480 "El judaísmo español antes del destierro", en "Los judíos de España", dir. por H. Méchoulau, pág. 41, ob. cit.

481 "España bajo los Austrias", vol. I, pág. 32, Barcelona, 1975.

482 "Isabel de España", pág. 284.

483 "De la anarquía a la Inquisición", pág. 13, ob. cit.

484 "Isabel la Católica", pág. 291, ob. cit.

485 Ibídem, pág. 292.

486 "Don Isaac Abravanel. Estadista y Filósofo", pág. 60, ob. cit.

487 "Conversos y judaizantes después de 1492: una relación desigual", en "Los judíos de España", pág. 62, Madrid, 1993.

488 "Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (Siglos XIV–XVI)", pág. 20, Valladolid, 2002, Junta de Castilla y León.

489 "Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición", pág. 33, Barcelona, 1983.

490 Valdeón, "Judíos y cristianos en el reinado de Isabel la Católica", en "Isabel la Católica. La magnificencia de un reinado", pág. 69, ob. cit.

491 "España tras la expulsión", en "Judíos de España", de Elie Kedourie, pág. 149, ob. cit.

492 "Valencia –en opinión de Lynch– presenta una imagen más compleja. Cuando la Inquisición comenzó sus operaciones a mediados de la década de 1480, halló tres categorías: aquellos que eran judíos en todo salvo en el nombre; aquellos que practicaban simultáneamente ambas religiones y aquellos que se consideraban a sí mismos como católicos totales". Añade, como en el primero y segundo grupo, cientos fueron ejecutados. El tercer grupo, comprendía o englobaba a cristianos con vestigios de costumbres judías heredadas y posteriormente abandonadas, pero si no confesaban eran perseguidos y podían ser ejecutados. John Lynch, ibídem, pág. 150.

493 "Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época. (Siglos XIV–XVI)", pág. 20, Valladolid, 2002.

494 I.F. Baer, "Toledok ha Yehudim bi – Sefarad ha Nozrit, " 2ª ed. Tel Avic, 1939, pág. 365.

495 Ibídem, pág. 464.

496 Ibídem, pág. 463.

497 "Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época. (Siglos XIV y XVI)", pág. 21, ob. cit.

498 Ibídem, pág. 22.

499 "La Inquisición. Historia Crítica", pág. 17, ob. cit.

500 "La Iglesia en España. (1492–2000)", pág. 45, ob. cit.

501 "Isabel la Católica", pág. 289, ob. cit.

502 "Europa, 1492", pág. 49, ob. cit.

503 "Los marranos españoles según fuentes hebreas de la época", pág. 244, ob. cit.

504 Haim Beinart, "Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición", pág. 31. ob. cit.

505 "Los cristianos nuevos portugueses y la formación del mundo moderno", en "Judíos. Sefarditas. Conversos". ed. A. Alcalá, pág. 418, ob. cit.

506 "La España Imperial, 1469–1716", pág. 110, ob. cit.

507 Ibídem, pág. 112.

508 "Modelos de la mentalidad inquisitorial: "Métodos de su pedagogía del miedo", en "Inquisición española y mentalidad Inquisitorial. Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición". Ángel Alcalá y otros, pág. 174, Barcelona, 1984.

509 "España bajo los Austrias", vol. 1, pág. 33, ob. cit.

510 "Historia de los judíos en la España cristiana", vol. I, pág. 573.

511 "La Península en la Edad Media", pág. 785, ob. cit.

512 Federico Jiménez Losantos, "Torquemada: El gran Inquisidor". El Mundo, 26–10–97, Madrid.

513 Torquemada era familia de Juan de Torquemada, cardenal de San Sixto, según relata Hernando del Pulgar en "Claros Varones de Castilla", ed."Clásicos Castellanos", pág. 119, también judío converso y secretario de la reina Isabel. Dicho cronista dice que "sus abuelos –los de fray Tomás de Torquemada– fueron del linaje de los judíos convertidos a nuestra santa fe católica".

514 "Conversos y judaizantes después de 1492: una relación desigual", en "Los Judíos de España", dir. por H. Méchoulan, pág. 60, ob. cit.

515 Henry Kamen, " The Spanish Inquisition", pág. 138, New York, 1965.

516 "Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos", pág. 199, Madrid, 1997.

517 Jiménez Losantos,"Torquemada: el gran Inquisidor", "El Mundo", artículo cit.

518 Ver León Poliakov, "Historia del Antisemitismo. De Mahoma a los Marranos", pág. 197, 2ª ed. Barcelona, 1982.

519 C. Dufour, "La Inquisición española (Aproximación a la España de la Intolerancia)", pág. 21, Barcelona, 1986.

520 "Criptojudaísmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII", pág. 31, ob. cit.

521 "Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos", pág. 213, ob. cit.

522 Lynch, "España bajo los Austrias", vol. I, pág. 39, ob. cit.

523 "Don Isaac Abravanel. Estadista y Filósofo", pág. 63, ob. cit.

524 Véase Pulgar, "Crónica de los Reyes Católicos", vol. I, 1943, pág. 337; II, pág. 330; y las Bulas papales de 29 de enero, 2 de febrero y 18 de abril de 1482 en B. Llorca: "Bulario Pontificio de la Inquisición española", págs. 59, 63 y 67, 1949.

525 B. Netanyahu, "Los orígenes de la Inquisición", pág. 1210, nota 1, Barcelona, 1999.

526 "Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos", pág. 206, ob. cit.

527 "Dimensiones religiosas en Isabel la Católica", pág. 55, Salamanca, 2004.

528 "Breve Historia de España", pág. 244.

529 "La Invención de la Inquisición", pág. 47, ob. cit.

530 Juan G. Atienza, "Guía de la Inquisición en España", pág. 8, Barcelona, 1988.

531 Gonzalo Martínez Díez, "Bulario de la Inquisición Española, hasta la muerte de Fernando el Católico", pág. 245, Madrid, 1998.

532 "La invención de la Inquisición", págs. 56–59, ob. cit.

533 García Cárcel, prólogo a Doris Moreno, "La Invención de la Inquisición", pág. 16, ob. cit.

534 "Isabel La Católica", pág. 289, ob. cit.

535 "La invención de la Inquisición", pág. 230. ob. cit.

536 "Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos", pág. 204, ob. cit.

537 Hemos recorrido toda la geografía de la represión albigense, comprobando que aun perduran vestigios que acreditan la dureza de las sanguinarias represiones.

538 "La invención de la Inquisición", pág. 61, ob. cit.

539 "Dogs of God: Columbus, the Inquisition and the Defest of the Moors".

540 "A social and religious History of the Jews", vol. 10, págs. 317–324.

541 "Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos", pág. 43, nota 47, Salamanca, 2002.

542 "Los judíos en España", pág. 171, Madrid, 2005.

543 B. Netanyahu, "De la anarquía a la Inquisición", pág. 215, ob. cit.

544 "La Invención de la Inquisición", págs. 77–78, ob. cit.

545 T. de Azcona, "Isabel la Católica. Vida y reinado", pág. 249, ob. cit.

546 "Los conversos y sus destinos", en "Los judíos de España", por Elie Kedourie, ed. pág. 104, ob. cit.

547 Véase Javier Varela, "La Novela de España", pág. 270, Madrid, 1999.

548 "De la Casa de Austria en España. Bosquejo histórico", pág. 21, Madrid, 1869.

549 "Los judíos de Cataluña", pág. 230, ob. cit.

550 Américo Castro, "La realidad histórica de España", págs. 53–54, México, 1971.

551 "La realidad histórica de España", México, 1962.

552 "La España de los Reyes Católicos", pág. 59, ob. cit.

553 Sánchez Albornoz, "España. Un enigma histórico", vol. II, pág. 292, ob. cit.

554 "Estudios sobre la Alta Edad Media Española", pág. 166. Murcia, 1973.

555 "El último Netanyahu". Recensión de la obra de Netanyahu, en "ABC Cultural", núm. 714, semana 8 al 14 de octubre del 2005, Madrid.

556 "Inquisición. Historia Crítica", en colaboración con Moreno Martínez, ob. cit.

557 "La Península en la Edad Media", pág. 827, ob. cit.

558 "Historia de España", pág. 133, Barcelona, 2000.

559 Ibídem. pág. 134.

560 Ricardo García Cárcel, prólogo a "La invención de la Inquisición", de Doris Moreno, pág. 13, ob. cit.

561 "Españoles fuera de España", pág. 30, Madrid, 1947.

562 "Judíos y conversos en el reinado de Isabel la Católica. La magnificencia de un reinado", pág. 69, Salamanca, 2004.

563 Joseph Pérez, "Isabel y Fernando", pág. 206, ob. cit.

564 Ver Edward Burman, "Los secretos de la Inquisición","Historia y legado del Santo Oficio desde Inocencio III a Juan Pablo II" pág. 121, Barcelona, 1988.

565 "Summa Teológica", II, 43, 7 ad. 4.

566 Ibídem, pág. 120.

567 "Isabel la Católica", pág. 304, ob. cit.

568 "De la anarquía a la Inquisición", pág. 211, ob. cit.

569 "Isabel la Católica", pág. 305, ob. cit.

570 Doris Moreno Martínez, "Los Jueces de Dios. La Inquisición", en Rev. "Historia National Geographic", pág. 82, n° 17.

571 "Los Judíos, el Mundo y el Dinero. Historia económica del pueblo judío", pág. 212, ob. cit.

572 "Según se cuenta, varios milagros acontecieron de inmediato. La campana de Velilla comenzó a doblar por si sola. La sangre del Inquisidor, coagulada sobre las losas, se licuó de repente y la multitud acudió a mojar en ella paños y escapularios. En el interrogatorio se ennegrecieron las bocas de los conspiradores, secándoseles la lengua, hasta el punto de no poder hablar sin el auxilio del agua" (José Antonio Escudero, "Estudios sobre la Inquisición", pág. 23, Madrid, 2005).

573 "Historia de España", dir. por Menéndez Pidal, "El reinado de los Reyes Católicos" (1474–1516), vol. XVII, pág. 636, Madrid, 2004.

574 Homero Aridjis, "Vida y Tiempos de Juan Cabezón de Castilla", 2ª ed. pág. 216, Madrid, 1985.

575 "Los judíos en la España Moderna y Contemporánea", vol. I, págs. 130–132, ob. cit.

576 "Fontes Iudaeorum Regni Castellae" III. "Proceso inquisitorial contra los Arias Dávila, segovianos: un enfrentamiento social entre judíos y conversos", Salamanca, 1986.

577 "Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos", págs. 494–97, Salamanca, 2003.

578 Ibídem, pág. 507.

579 Carrete–Fraile, "Los judeoconversos de Almazán, 1501–05: Origen familiar de los Lainez", págs. 123–125, Salamanca, 1987.

580 "Fontes Iudaeorum Regni Castellae", vol. III, pág. 11, ob. cit.

581 Según Diego Colmenares en su "Historia de la insigne ciudad Segovia", Segovia, 1637, se condenó a quince judíos y según Zacuto en "Séfer Yuhasin", ed. Filipowski, 1857 –citados ambos por Netanyahu– sólo a ocho, dándoseles garrote a dos de ellos, dos quemados y cuatro ahorcados".

582 B. Netanyahu, "Los orígenes de la Inquisición", pág. 666, ob. cit.

583 Bonifacio Bartolomé Herrero, "Arias Dávila, mecenas", en "Segovia en el siglo XV, Arias Dávila, Obispo y mecenas". Exposición conmemorativa del V centenario, págs. 35–36, Imprico, 1997.

584 14 abril 1458: oidor de la Audiencia Real; 1461, obispo de Segovia con 24 años; 1474: vuelve a ocupar cargos con los Reyes Católicos; 1476, estaba integrado en el Consejo Real; 1478, nuevamente oidor de la Audiencia Real; 1478, participa en una embajada a la Curia Vaticana; 1488, comisionado real. Además era obispo de Segovia, en los momentos de proclamación de Isabel I.

585 Documento trascrito por Carlos Carrete Parrondo, en "Fontes Iudaeorum Regni Castellae, III. Proceso inquisitorial contra los Arias Dávila segovianos: un enfrentamiento social entre judíos y conversos", págs. 152–157, ob. cit.

586 Bonifacio Bartolomé Herrero, "Arias Dávila. Biografía", en "Segovia en el siglo XV. Arias Dávila: Obispo y Mecenas", pág. 30, ob. cit.

587 "Historia de la Insigne Ciudad de Segovia", vol. II, págs. 299–300 y 418, ob. cit.

588 "Los orígenes de la Inquisición", pág. 928, ob. cit.

589 A.G.S. Reg. G. del Sello, VII, 2869.

590 Jaime Contreras y Jean Pierre Dedieu, "Estructuras geográficas del Santo Oficio en España", en la obra dirigida por Pérez Villanueva y S. Escandell, "Historia de la Inquisición en España y en América", vol. II, pág. 13, Madrid, 1993.

591 Cándido Ajo, "Historia de Ávila", "El siglo XV, primer siglo de oro abulense", vol. XII, pág. 667, Salamanca, 1994.

592 A.H.N., leg. 474, cajón 1, nº 14. Tomás Sobrino Chomón: "Un linaje abulense en el siglo XV: Doña María Dávila. Documentación medieval del Monasterio de Las Gordillas", vol. II y III doc. 203, págs. 201–203, Ávila, 1998.

593 Comenta María Isabel López Fernández, "La arquitectura mudéjar de Ávila", pág. 271, Inst. Gran Duque de Alba, pág. 271, Ávila, 2004 que, el origen del conjunto monacal se asentó en casas de dicho canónigo y que estas debían responder a una estética mudéjar, y que se corresponderían, como antes decíamos, con el claustro del noviciado y la enfermería. En el piso superior se encuentran varios decorados "dispuestos de manera mudéjar". Asimismo, que en la sobrepuerta de yesería de la galería del claustro del Noviciado se contiene, en la parte central, una Estrella de David. Fue posiblemente, decimos nosotros, bajo aquella Estrella, en las celdas monacales del patio claustral o sus aledaños, donde Torquemada pudo redactar los borradores

del Edicto de expulsión. El citado canónigo hizo cesión de un prado y tierras por compra que realizó doña María Dávila. La reina dona al Convento un osario de judíos, y al ser declarado hereje el antedicho canónigo, parte de sus bienes se adjudicaron al patrimonio del Monasterio, aunque la Comunidad pagase en 1503 a la Cámara del Fisco Real 8.610 mrs. por dicho incremento, procedentes del embargo y secuestro de bienes del judío reconciliado Alfonso Robledo, de San Martín de Valdeiglesias.

594 Manuscrito existente en el convento de Santo Tomás firmado por doña María Dávila y fray Alonso de Valisa de la Orden de Predicadores, representante de Torquemada, ante el notario Alfonso Álvarez y testigos.

595 "Un linaje abulense en el siglo XV: Doña María Dávila". (Documentación medieval del Monasterio de Las Gordillas), vol. I, pág. 13, Ávila, 1997.

596 Donato González, O. P., ¿Quiénes fueron los fundadores del Monasterio de Santo Tomás? "El Diario de Ávila", Ávila, 15 de junio de 1982, pág. 6.

597 "Judíos e Inquisición en Ávila", pág. 124, ob. cit.

598 E. Ruiz Ayúcar, "Sepulcros artísticos de Ávila", 2 ed. págs. 144–145, Ávila, 1985.

599 Fita, "La verdad sobre el martirio...", Bol. R.A. H. vol. XI, julio–sep. 1887.

600 "Sepulcros artísticos de Ávila", pág. 132,ob. cit.

601 Aclara Ruiz Ayúcar que la llamada "casa del tormento", estaba junto a la Catedral y pertenecía al cabildo, el cual cambió a don Fernando de Acuña, segundo marido de doña María Dávila en 1486 por una tierra y un majuelo en Gotarrendura. A.H.N. Cod. 451 B.F 72v. Cat. Ávila

602 Nosotros que conocemos, todos los vericuetos del Monasterio, no vimos nunca las citadas celdillas. Es posible que, las que cita Jiménez Lozano, se refiera a unos recintos existentes entrando por la puerta de la portería, a mano izquierda.

603 "Guía del Forastero en Ávila", pág. 101, Madrid, 1872.

604 Julio Caro Baroja, "Los judíos en la España Moderna y Contemporánea", ob. cit. y "Bibliografía madrileña o descripción de las obras impresas en Madrid", III, págs. 441–442, Madrid, 1907.

605 "Los Reinos Hispánicos, 1250–1516", vol. III, pág. 97, Barcelona, 1984.

606 "La Inquisición española", Madrid, 1985.

607 "Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos de Isabel la Católica", Burgos, 1954.

608 "Inquisición española: poder político y control social", 2ª ed., pág. 34, Barcelona, 1984.

609 "Sambenitos de Santo Tomás", B.R.A. H. XV, 1889.

610 "Estudio histórico de Ávila y su Territorio...", págs. 271–381. Ávila, 1898.

611 "Sepulcros artísticos...", 2ª ed. pág. 258, ob.cit.

612 Págs. 268–273.

613 En nuestra obra "Judíos e Inquisición en Ávila", pág., 127, damos los detalles y relación de los condenados.

614 Las estadísticas conocidas no acusan en Ávila una represión inquisitorial tan elevada como se dio en otros lugares. El cronista Alonso de Palencia, advirtió que los conversos abulenses y los de Osma, Calahorra, Palencia, Salamanca, Cuenca, Burgos, Sigüenza, Zamora, Segovia, tenían fama de seguir con fidelidad la doctrina cristiana. La apreciación resulta un tanto gratuita, ya que, para valorar el grado de represión, entre otras circunstancias, hay que tener presente la entidad y dureza de cada Tribunal en particular, el grado de intensidad en la vigilancia y el control de conversos por los engranajes inquisitoriales, y por supuesto, la personalidad y fuerza de arrastre de los conversos principales de cada localidad y hasta el número de delatores.

615 Gregorio Marañón, "Caballería y Misticismo", en "Obras completas", vol. IV, Artículos y otros trabajos, Madrid, 1968.

616 Pierre Chaunu, "La España de Carlos V", vol. II, pág. 137, Madrid, 1983.

617 En las Partidas de Alfonso X el Sabio, ya se habla de las mismas cantinelas: "E porque oymos dezir, que en algunos lugares los Judíos fizieron, e fazen el día de Viernes Santo remenbrança de la Pasión de nuestro Señor Jesucristo, en manera de escarnio, furtando los niños, e poniéndolos en cruz, e faziendo ymágenes de cera, e crucificándolas cuando los niños no pueden auer", y se prescribe, para los reos de dichos delitos, "matar abiltadamente" (Partida VII, tit. XXIV, ley II).

618 "Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos", pág. 214, Madrid, 1997.

619 "Historia de la Insigne Ciudad de Segovia", cap. XXXIII, part. I, ob. cit.

620 Vergara y Martín, Gabriel María, "Ávila y su territorio desde su repoblación...", págs. 149 y sig., Madrid, 1896.

621 "Judíos y cristianos ante la Historia", pág. 306, ob. cit.

622 Ibídem, pág. 307.

623 Salvador García Dacarrete, "Cosas de Ávila: Jirones de su Historia", vol. I –único aparecido–, pág. 233, Valladolid, 1928.

624 "Historia de Ávila, su Provincia y Obispado", 3 vols. Ávila, 1872–1873.

625 Pág. 43. ob. cit.

626 "Ávila de los Caballeros", pág. 158, Ávila, 1935.

627 Págs. 91–96, ed. facsímil de Jesús Arribas, Ávila, 1993, y págs. 154–160.

628 "Judíos e Inquisición en Ávila", pág. 129, nota 46, ob. cit.

629 "Isabel y Fernando", pág. 263, ob. cit.

630 "Historia de los Judíos en la España Cristiana", vol. II, pág. 623, ob. cit.

631 Casualmente –comenta Baer– se ha conservado una carta que el inquisidor general escribió el día 17 de aquel mismo mes de agosto a sus convecinos de la Villa de Torquemada. Les informaba que, había hablado con Abraham Seneor, a propósito de los impuestos de la villa y que don Abraham le había prometido que, en los años venideros, satisfaría su ruego a favor de los vecinos de su villa natal. Quizás satisfacía también él la solicitud del poderoso judío de sacar al menos el proceso de los límites de su ciudad y de la vecindad de su aljama.

632 "Fontes Iudaeorum Regni Castellae. El proceso Inquisitorial contra los Arias Dávila, segovianos" pág. 11, preliminar, ob. cit.

633 Haim Beinart, "Los judíos en España", pág. 219, ob. cit.

634 "Los Judíos", pág. 412, 4ª ed., ob. cit.

635 Se contiene en Fidel Fita, "La verdad sobre el martirio del Niño Sto. de La Guardia", B.R.A.H., tomo XI, págs. 7–134, Madrid, 1887.

636 Luis Suárez Fernández, "La expulsión de los judíos de España", 2ª ed., pág. 317, Madrid, 1992.

637 "Los orígenes de la Inquisición", pág. 987, ob. cit.

638 "Los judíos secretos, Historia de los marranos", pág. 47, ob. cit.

639 "La Inquisición española (aproximación a la España de la Intolerancia)", pág. 21, Barcelona, 1986.

640 Baer, "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol. II, págs. 637–638, ob. cit.

641 "Historia de la Inquisición en España y en América", dirg. por Pérez Villanueva, vol. I, pág. 341, Madrid, 1984.

642 La versión catalana de la Sentencia se contiene en CODOINCA, XXVIII, 68.

643 "Historia de la Inquisición Española", vol. I, págs. 154–155. ob. cit.

644 "Los orígenes de la Inquisición", pág. 988, ob. cit.

645 Lea, "Historia de la Inquisición...", vol. II, pág. 744, ob. cit.

646 Ignoramos, si antes de éste, se habrían instruido en la ciudad, o estuvieron en curso, procesos de menos trascendencia que en otras partes solían despacharse en "autos de particulares o autillos", celebrados, generalmente, en las Iglesias o en la Cámara de Audiencia del Tribunal.

647 A.H.N. Clero, lib. 539. Santo Tomás de Ávila.

648 "Ávila, fuente de inspiración para los artistas de todas las épocas", págs. 90–93, Ávila, 1964.

649 Juan Martín Carramolino, en su "Historia de Ávila...", vol. III, pág. 68, ob. cit. escribe que años más adelante de la ejecución de los reos, se pintaron dos tablas, una que reflejaba la procesión, los reos acompañados por religiosos auxiliares, el suplicio y el provisional asiento de los jueces en el "campo de la dehesa", y que las tablas se colocaban a ambos lados del altar mayor del Monasterio dominicano. Subraya, que las vicisitudes políticas del siglo XII, obligaron a "arrancarlas de su sitio", y que en 1873, una de dichas tablas estaba en poder del banquero Ignacio Jugo que después, al parecer, compró un inglés.

650 Otto Rahm, "Cruzada contra el Grial. La tragedia del catarismo", 2ª. ed., pág. 193, Madrid, 1986.

651 En Toledo se les quemaba en el "Horno de la Vega"; en Sevilla en "El Quemadero" del campo de Tablada; en Segovia en el campo fuera de la ciudad, que describe Diego de Colmenares en su Historia de Segovia, ob. cit. Cada ciudad daba una peculiar denominación a estos "atizaderos", "quemaderos" o "braseros".

652 "Los orígenes de la Inquisición", pág. 988, ob. cit.

653 "Historia de Ávila", vol. III, pág.66, ob. cit.

654 "Cosas de Ávila. Jirones de su Historia", ob. cit.

655 "Historia de España", dir. por Menéndez Pidal, vol. XVIII, pág. 252. Transcribe Suárez los mismos nombres y apellidos en su otra obra, "Documentos acerca de la expulsión de los judíos", ob. cit.

656 "La Inquisición", pág. 100, Barcelona, 1970.

657 E. Ruiz Ayúcar, "Sepulcros artísticos de Ávila", 2ª ed, pág. 314, ob. cit.

658 Lea, "Historia de la Inquisición española", vol. I, pág. 154, ob. cit.

659 "The Judaism Encyclopedia of Religion". Art. "La Guardia".

660 Ha existido una profusa bibliografía sobre éste tema: F. Fita: "La verdad sobre el martirio del Santo Niño de la Guardia", en B.R.A.H., 1887, vol. XI, págs. 7–134; L. Loeb: "Le saint enfants de La Guardia", en Revue des Etudes Juifs (REJ), XV, 1887, 203–232; Rafael Sabatini, "Torquemada and the Spanish inquisition", Londres, 1913; Manuel Romero de Castilla: "Singular suceso en el Reinado de los Reyes Católicos", Madrid, 1945; R. Sarabia: "El Santo Niño de La Guardia. Narración histórica de la vida, pasión y muerte del Santo Niño Juan (Cristóbal) Pasamontes", Madrid, 1955; S. Sherpard: "Present State of the Ritual Crime in Spain", en Judaism XVII, 1968, 68–78; F. Cantera: "El Santo Niño de la Guardia", en Año Cristiano, III, jul.–sep. págs. 775–782, Madrid, 1969; E. Glaser: "Lope de Vega' s. El Niño Inocente de La Guardia", en "Bulletin of Hispane Studies". XXXII, págs. 140–153, 1955; Lope de Vega: "El Niño Inocente"; José Cañizares: "La viva imagen de Cristo", Madrid, 1943, etc. En el arte cristiano existen abundantes representaciones de este hecho: B. Blumenkranz: "Le juif médiéval au miroir de l'art chretien", París, 1966. Para un análisis de las acusaciones de asesinato ritual y la profanación: Joshuá Tranchtenberg, en "The devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Antisemitism", Filadelfia, 1983. Con frecuencia se editan publicaciones que hacen referencia a este tema, y pese al paso del tiempo, aún sigue siendo motivo de atención.

661 Monsalvo Antón, "Teoría y evolución de un conflicto social", pág. 336, ob. cit.

662 "The judaism Encyclopedia...", art. "La Guardia", ob. cit.

663 "Historia de la Inquisición española", vol. I, pág. 155, ob. cit.

664 "Judíos españoles", págs. 267–268, ob. cit.

665 "Los Judíos en la España Cristiana", en "Encuentros en Sefarad", pág. 19, Ciudad Real.

666 "Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos", pág. 138, ob. cit.

667 "Judíos y conversos en la Castilla Medieval", pág. 151, ob. cit.

668 "Isabel la Católica", pág. 327, Barcelona, 2004.

669 "Las presuntas profanaciones judías del ritual cristiano en el Decreto de Expulsión", en "Judíos. Sefarditas. Conversos". ed. Ángel Alcalá, pág. 153, ob. cit.

670 "Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos", pág. 214, Madrid, 1997.

671 "La Sinagoga vacía", pág. 56, ob. cit.

672 "De la anarquía a la Inquisición", pág. 189, ob. cit.

673 "Los judíos en la España Moderna y Contemporánea", vol. I, pág. 187. ob. cit.

674 Ibídem, pág. 188.

675 "Los orígenes de la Inquisición", pág. 897, ob. cit.

676 "Teoría y evolución de un conflicto social", pág. 336, ob. cit.

677 Vol. II, págs. 621–638.

678 Haim Beinart, "Los conversos y su destino", en "Los judíos de España", de Elie Kedourie, ed. pág. 113, ob. cit.

679 "Teoría y evolución de un conflicto social", pág. 335, ob. cit.

680 "La Inquisición", pág. 207, Barcelona, 1983.

681 "The judaism Encyclopedia of Religión. ", ob. cit., "Ávila".

682 Arch. Mun. de Ávila, 1 /7. La transcribe León Tello: "Judíos de Ávila", págs. 89–90, ob. cit. Antes la publicó Fita en el Vol. de la R.A.H, 11, 420–423, 1887. También la ha reproducido Suárez y siendo la que reproduce en trascripción de R.G.S., 1491, XII, fol. 127, pero este documento es de 9 de diciembre. El trascrito por León Tello y Fita es de 16 de diciembre. El texto es el mismo, y los dos fechados en Córdoba.

683 "Ávila", pág. 95, ob. cit.

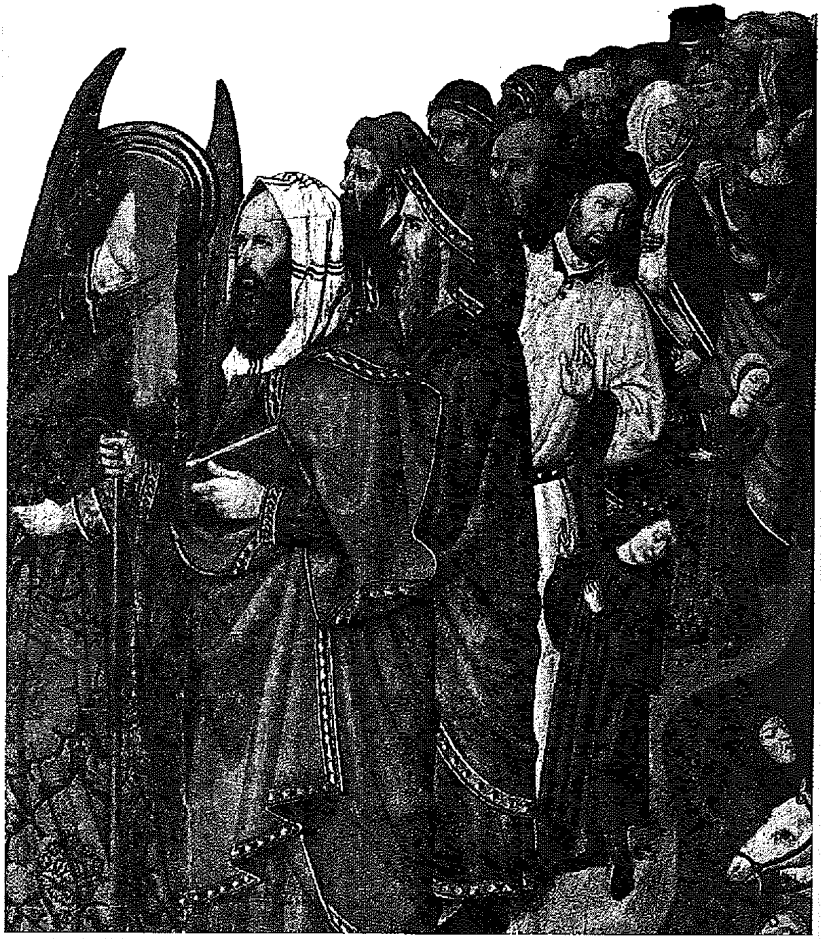
684 "Sefarad, Sefarad. La España Judía", pág. 53. Madrid, 1987.

685 A.G. Simancas. Diversos de Castilla, 1–78.

686 Ver Hannab Arendt, "Los orígenes del totalitarismo. I. Antisemitismo", pág. 19, Madrid, 1987.

687 "Historia verdadera, y lastimosa del Niño de Tridento, y el Niño de La Guardia, con el joven Bernero...", Madrid, 1767.

688 David M. Gitlitz, "Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos", pág. 138, nota 3, ob. cit.



Hebreos Españoles (siglo XV). Retablo de Jaime Huguet. Museo de la Catedral de Barcelona.

SEGUNDA PARTE

# LA EXPULSIÓN DE LOS JUDÍOS: UNA TRAGEDIA Y UN ERROR POLÍTICO

# XIV

# LA EXPULSIÓN DE LOS JUDÍOS

## 1. El clima hostil al judaísmo

Desde 1391, las juderías españolas, salvo intervalos de paz y prosperidad, habían sufrido sangrientos ataques. Después, las predicaciones de fray Vicente Ferrer, la Disputa judeo–cristiana de Tortosa, la Bula de Benedicto XIII, "el Papa Luna" –descarado frentista antijudío–, y los acuerdos de Cortes, habían ido acelerando, a pasos agigantados, el declinar de las Comunidades judías, que se vio aumentada por las conversiones ocasionadas ante el temor inquisitorial, ya que, si bien la Inquisición actuó duramente contra los conversos, de manera indirecta, produjo una presión contra el judaísmo. Todo ese fanatismo iba minando los cimientos del judaísmo hispano.

La prerrogativa inquisitorial, a disponer ante los Tribunales de la misma, de los "cristianos heréticos", era –dice Albiac– "jurídicamente incuestionable"[1]. Y, en un último intento desesperado para evitar la hecatombe, los propios jefes de las Comunidades judías –escribe– llamaron a colaborar con los inquisidores en la delación de aquellos "malos cristianos" para salvaguardar al menos, a los hermanos que habían permanecido en el judaísmo autónomo. Es una versión, que no dudamos pudo estimarse en algunos casos, pero no puede darse comogeneralizada.

Pero el rechazo cristiano hacia el judaísmo, venía de muy lejos. A partir del siglo XIII, la que llama Américo Castro, "la casta judía", hizo todos los esfuerzos para la ocupación de los preeminentes puestos de los Reinos.

Y es que, en la Edad Media, según el judío Aharon Appelfed, se esgrimía una razón religiosa para incrementar el odio antijudaíco.

A partir de la segunda mitad del siglo XV y, concretamente en los veinticinco años anteriores a 1492, las trabas impuestas a las Comunidades hebreas de la

Península, y el creciente número de conversiones al cristianismo, habían precipitado a aquellas a una vertiginosa decadencia, que no era solo debida a la presión cristiana, sino también a las profundas disensiones que se abrieron entre sectores de las aljamas. Se ha especulado, de haberse producido un "progresivo materialismo averroísta" que cercenó, en parte, los viejos principios de la tradición talmúdica así, como de los conflictos surgidos entre las diversas escuelas cabalísticas, que presentan a una Comunidad judía escindida.

Cantera Montenegro[2], reafirma lo que fue "vox populi" durante el reinado de Isabel y Fernando, y sus antecesores, en orden a la protección que éstos prodigaron a las Comunidades hebraicas, emitiéndose numerosas disposiciones regias en su defensa. El autor, se remite a las observaciones de Suárez Fernández, el que, a la vista de documentos de finales del siglo XV, éstos demostraban el odio que el pueblo "menudo" sentía hacia los hebreos, y como tan solo la administración central y, en cierto modo la alta nobleza, –fuere por motivos económicos u otros, como evitar la mala imagen–, actuaban como protectores de la minoría judaica. Este esfuerzo "por arrojar a los judíos de la economía española, y por tanto de la vida del pueblo español, duró casi cuatro siglos, en realidad, hasta la expulsión de los judíos de España, "se debió –y está acertado Netanyahu– a la fuerza de la Monarquía española, que los escudó con determinación excepcional". Así lo afirma en "Los orígenes de la Inquisición".

Sin embargo, hasta 1492, –pese a lo que se han denominado "razzias esporádicas"–, la Comunidad judía había seguido conservando idéntico papel en la economía y la administración que ocupara durante la etapa de la España musulmana y los primeros momentos de la Reconquista que, en opinión de Albiac, era el de "un personal altamente especializado y competente, muy por encima de la media de la época, del que los reyes –añade– no tenían más opción de echar mano para preservar el correcto funcionamiento de la máquina de poder"[3]. Este autor, se encuentra en la misma línea de Valdeón. Entiende, que durante el siglo XV, en lo fundamental, no varió la actitud de los monarcas castellanos de este siglo, respecto a la Comunidad hebrea y que incluso los Reyes Católicos, defensores de la segregación de los judíos, estimularon sus actividades económicas, y cita a Kriegel[4]. Por ello, conforma Valdeón –aunque discrepamos en la apreciación de Kriegel, de ser los Reyes Católicos "defensores de la segregación judía" –que, durante el siglo XV, los judíos siguen desempeñando "puestos clave" dentro de la administración fiscal real y que también había judíos dedicados a estos menesteres, en la "maquinaria hacendística territorial", si bien la intervención hebrea en los "engranajes fiscales", no era la de antes, evidenciándose un descenso y un debilitamiento de la presencia judía en actividades económicas.

Todo ello no era óbice, para que el antijudaísmo creciera de manera desaforada. Interpreta Laboa[5], a nuestro juicio erróneamente que éste antijudaísmo, era

"racial" y también "religioso". Nosotros estimamos que el rechazo no era "racial", ni lo fue en ningún momento, y que estaba incrustado en la sociedad. Era un antijudaísmo de tipo social con gran carga religiosa o amparado en ella y que pretendía justificar en aquella su reacción hacia lo hebraico.

La antipatía, y a veces odio reconcentrado hacia los judíos, era un hecho constante en los Reinos hispánicos, aunque no estaban ausentes de la animosidad los conversos –sobre quien, para nosotros, era una animosidad más profunda que la que se tenía frente al judío–, y sostiene Gitlitz, que "las tensiones en la competencia económica, hicieron cada vez más ardua la relación interconfesional"[6] y añade: "Los campesinos y burgueses cristianos viejos pagaban sus impuestos a recaudadores judíos o conversos, a gentes de las clases dominantes en ese impopular cometido". Alude, como los tribunales y los cargos municipales, estaban frecuentemente en manos de conversos. Por ello –prosigue– "de la unión de miedo y envidia nació la animosidad militante. Para las clases bajas, el hecho de que la Corona pareciera favorecer a los judíos, solo servía para hacerlos más odiosos", e incluso durante el siglo XV, lo que el autor denomina "antisemitismo popular", consideró a conversos judaizantes y judíos como "un solo cuerpo indivisible", y también como, la dedicación cada día mayor en sermones, opúsculos y tribunales a las tradicionales calumnias antijudías de profanación de hostias, crímenes rituales y asesinatos por doctores judíos, no hizo sino atizar más la llama de esos conflictos

De esa hostilidad también se ocupa Sánchez Albornoz, existente en el medio siglo precedente a la expulsión, hostilidad de las masas contra los judíos y "atruena el rumor de su nueva enemiga contra los conversos". Para el mismo, eran los conversos, "quienes suscitaban sus cóleras sangrientas, y fueron las proyecciones del problema insoluble de la "Herética pravedad" de los "marranos", los que crearon el clima propicio para el trágico final".

La realista versión de Sánchez Albornoz, merece ser transcrita: "Triste suerte la de los modestos trabajadores de las juderías españolas. La minoría oligárquica de hebreos que habían trepado por las escalas de la fortuna, habían ganado para ellos el odio del pueblo: por su avaricia, su riqueza, su lujo, su orgullo y su poder". "Esa minoría –asegura– los había traicionado, se había hecho bautizar y los había combatido, a las veces que con ásperas palabras y no menos ásperos hechos. Y era ella, ahora, la que por su hipócrita doblez religiosa, atraía el rayo sobre toda la nación". Y termina sacando una razonada conclusión: "porque fue en verdad la angustia encolerizada de la baja clerecía y de las gentes fanatizadas por ella, ante la falsía y burla de los conversos, la que empujó la triste historia de los judíos españoles hacia su terrible desenlace". Tesis y pensamiento, espléndido, de quien, en otras ocasiones, no tuvo la visión correcta sobre el pueblo judío[7].

## 2. Medidas proteccionistas de los Reyes Católicos hacia los judíos

Fueron numerosas las medidas proteccionistas regias hacia los judíos. Resulta difícil dar cabida en este ensayo a todas ellas y nos referiremos a las más destacadas.

Concretamente en 1475, intervienen los monarcas anulando una Orden del Concejo de Bilbao, que impedía a los hebreos penetrar en la villa, y que anteriormente ya hemos citado.

Este proceder regio hacia las Comunidades judías, tiene su expresión en cartas e instrucciones dadas por los reyes y en especial por la reina. Nos referimos entre otras muchas, a la carta de 7 de julio de 1477 desde Trujillo, de mantener la protección real, y a la carta desde Sevilla en 6 de septiembre de 1477: "Por ésta mi carta tomo y recibo en mí guarda y so mi amparo y defendimiento real a los dichos judíos de las dichas aljamas y a cada uno dellos y a sus personas y bienes y les aseguro de todas y cualesquier personas de cualquier estado que sean... y les mando y defiendo que no los hieran y maten, ni lisien, ni consientan herir, ni matar, ni lisiar..."[8].

En 3 de octubre de 1478, desde Medina, mandan al corregidor de Ávila que, en sus actuaciones se atenga a las normas establecidas en derecho. Se contestaba a una reclamación formulada por Sento Abenhabib, judío, y Amad de Narros, moro, por sí y en nombre de las aljamas de los judíos y moros de la ciudad, quejándose de ser "mucho fatigados e maltratados" por el corregidor y alcaldes. Los reyes ordenan que en el caso de presentar ante las autoridades querella contra algún judío o moro o por cualquier persona por algún delito, no se dé contra ellos mandamiento de detención sin recibir primeramente información[9]. Y en 1479, los Reyes Católicos ordenaron se hicieran pesquisas sobre ciertos maravedíes que había cobrado en exceso Isaque Tamaño a la "tierra y aljama de la ciudad de Ávila". La reclamación la hacía Yuçé Açomas, como procurador de la aljama abulense[10].

Es en el mismo año, en 18 de septiembre de 1479, cuando la reina por Carta y sobrecarta, pide a Diego de Gamarra, diputado provincial de la Hermandad que no se pidan "velas" a las aljamas de los judíos de la ciudad de Ávila. Ya hemos reflejado esta medida protectora en otro lugar[11].

En 1480, 8 de enero, y desde Toledo ordenan en carta al Concejo de Ávila, que "no haga pagar a los judíos más de lo que suelen y deben contribuir[12]. En esta

ocasión, los reyes ordenaron eliminar los hechos denunciados, señalando que los judíos de la aljama de Ávila "han resçebido e cada día resçiben grandes agravios en ciertos empréstitos... contra derecho...", sin estar obligados a contribuir, "salvo en puentes e fuentes e çercas". Así acogieron los reyes las quejas, ante una injusticia contributiva y abusiva, por parte del Concejo abulense.

También atendían a peticiones humanitarias. En 27 de marzo de 1480, y desde Toledo, se anuncia a los corregidores del Reino la concesión de una moratoria de un año a favor de Reyna, y de su hijo Sento, judíos pobres, para que pudiesen pagar las deudas contraídas a la muerte de su marido y padre. Los acreedores hebreos eran Mosé Tamaño, y la mujer del maestre Symuel y Abraham Sevillano[13]. Y en ese mismo año, en 9 de marzo, los reyes ordenaban a Alfonso de Ulloa, vicario de la Iglesia de Ávila, que no continuara el procedimiento judicial eclesiástico contra Semuel Azeraza y Yuçé Alamarin, judíos y vecinos de Madrigal de las Altas Torres, y que remita el proceso al Consejo Real[14].

¿Como vivían los judíos españoles antes de 1480? Mario Tedeschi[15], considera como los Reyes Católicos no habían sido hostiles a los judíos en principio, y su intervención, respecto a aquellos, era dentro de una gran moderación en cuanto a medidas restrictivas, aunque su presencia se admitía en la propia Corte. Sólo después de 1480, y por la presión popular, se adoptan medidas ligeramente restrictivas. Ello no es óbice, para que en algunos momentos, los monarcas estampasen en documentos medidas cautelares, que no afectaban a personas o bienes de hebreos, sino tan sólo al aspecto religioso, como cuidadores que, eran en extremo, de las cuestiones de fe cristiana, impidiendo la intervención de personas de otros credos en el campo del cristianismo a fin de evitar "contaminaciones". Tal es el caso –es sólo un ejemplo– de lo contenido en una Real Cédula fechada en Medina del Campo en 1480. En la misma, y por la reina Isabel, se concede al pintor toledano Francisco Chacón, la categoría de "pintor mayor para en toda su vida", y, al tiempo, le encomienda que, ningún moro ni judío pueda tener participación en la ejecución de cuadros cristianos[16].

Los judíos hasta 1480 –e incluso después en algunos lugares– vivieron prácticamente mezclados y casi en convivencia con los cristianos, sin que de hecho, se les sometiese a confinamiento en barrios separados, pese a la profusa legislación dada por concilios y cortes. Su concentración se hacía, en forma voluntaria, en calles determinadas o barrios concretos que ellos mismos elegían para tener así cerca la Sinagoga, las carnicerías, escuelas talmúdicas etc, sin que se les obligara a aislamiento, que ellos fijaban de "motu propio", y formaban, en suma, la aljama para la vida comunal. Es a partir de 1480, cuando el aislamiento se impone por mandato de las Cortes –lo hemos reflejado en otro lugar– y se lleva a efecto en algunos casos concretos. Vivían con los cristianos en general, sin paredones de

separación, ni reservas o "ghettos" de aislamiento, pese a las medidas que se dictaban. Cuando Cantera Burgos presenta su ponencia en el I Simposio de Estudios Sefardíes[17], refiere los nuevos hallazgos documentales sobre los judíos de San Martín de Valdeiglesias y la importancia de esta aljama, y anota como tesis de fondo, un aspecto que acredita y denomina "promiscuidad absoluta" entre cristianos y judíos. Y asegura, como confirmación y rechazando la idea de "ghetto", alegada por algunos historiadores, como eso es "absolutamente falso". Asevera que, en el documento hallado, en que se describen fincas y moradores, años antes de la expulsión, "aparecen propiedades judías, casas judías que confinan con la Iglesia parroquial o con la casa del cura párroco; edificios judíos y cristianos estaban mezclados de tal forma, que algunas veces hasta el corralillo que tenía la Sinagoga, se nos señala una propiedad cristiana; había pues una promiscuidad absoluta".

No es novedad el descubrimiento de Cantera. Nosotros, en los estudios que hicimos en su día[18], ya dábamos amplias relaciones y datos concretos de inequívocas vecindades cruzadas e inmediatas entre cristianos y judíos en Ávila. Los judíos rodeaban los alrededores y aledaños de la Catedral y otros templos cristianos y ocupaban los lugares más "distinguidos" de la ciudad.

Siguen las normas proteccionistas a judíos. El 2 de abril de 1481, y desde Valladolid, la reina Isabel ordena en carta al corregidor que de aquí en adelante "non pydays nin demandeys ni consyntades pedir, ni demandar a los dichos judíos e moros más de las dichas dos velas dobladas, que son cuatro ombres, para velar la dicha fortaleza en tiempo de paz". Y concretaba en qué proporción habrían de repartirse las velas: dos tercios para la aljama de los judíos, y la tercera parte a la de los moros.

La protección regia a los judíos no se llevaba a cabo solamente en el reino de Castilla, aunque en éste se acusan, a tenor de las cartas y provisiones reales, más medidas de índole proteccionistas que en Aragón. No obstante, tampoco se vieron desasistidos los hebreos aragoneses, y lo acredita, por citar un caso entre otros, que el rey Fernando mantenía, la misma tónica que la que se observaba en Castilla, que en 1481, el monarca sale en defensa de los judíos de Zaragoza. Se habían producido en la ciudad enfrentamientos entre el prior de la Catedral y los judíos. Las frases del monarca son tajantes, dando la razón a los judíos: "son nuestros vasallos y nuestras arcas". Esta última y sorpresiva justificación no la hemos encontrado en ninguna carta ni provisión que firmase la reina Isabel. Y se mantienen en años sucesivos las medidas protectoras judiegas. En 7 de diciembre de 1482, "don Yudá Çaro" judío vecino de Ávila, hace reclamaciones a los Reyes Católicos[19].

Refleja Suárez que, en 1482 se produce el aumento de la presión antijudía, aunque considera que no puede atribuirse a los Reyes Católicos que parecen haber adoptado una actitud contraria[20].

No decrecen en 1483 las medidas proteccionistas reales a favor de los judíos. El 7 de febrero de 1483, y desde Madrid, se expide la comunicación real para que el corregidor de Ávila, vea y cumpla lo establecido por Rodrigo Álvarez Maldonado, juez visitador real, relativo a ciertas medidas higiénicas en la aljama de los judíos de Ávila[21]. La reclamación a los reyes, procedía de Isaq Vechachón, judío que se quejaba de los malos olores y el daño que las casas y calle de la aljama recibían, por el día "que entran por los alvañares el corredumbre e tintería en la dicha judería dentro de las sus casas". ¿En qué otros lugares de Europa se prodigó tan solícita y entrañable atención hacía los judíos? En ninguno que nosotros conozcamos.

## 3. La expulsión de Andalucía en 1483

En 1483 se consideraba el peligro que para la fe de los cristianos suponía la presencia de los judíos en Andalucía, y es entonces, cuando se produce su expulsión, concretamente de las diócesis de Sevilla y Córdoba, a las que siguieron las de Jaén y Cádiz, de tal suerte, refleja Valdeón[22], que en 1485 la minoría judía había desaparecido de la Andalucía Bética. ¿Motivos de éstas expulsiones? Se han justificado en causas religiosas judeo-cristianas, y las de alejar a los hebreos de las fronteras con el reino nazarí de Granada, escenario de la guerra en aquellas fechas.

La expulsión de los judíos andaluces, o más bien "destierro", de 1483, tuvo que sentirse como medida precursora de una expulsión general, en determinados núcleos de las Comunidades judías del resto de España. En aquella ocasión, quizá muchos judíos pudieron predecir que se acercaban malos tiempos para las Comunidades hebreas, y tuvieron que vivirse momentos de angustia entre los moradores de las aljamas.

Baer[23], reproduce una carta escrita por los hebreos castellanos a las Comunidades judías romanas y de Lombardía. Era una carta anticipativa de lo que iba a ser la gran tragedia: "A causa de nuestros pecados, sólo pocos quedamos de los muchos, y sufrimos muchas persecuciones y padecimientos, tanto que seremos aniquilados, si Dios no nos guarda".

Este texto que reproduce Azcona[24], es harto elocuente e incluso, el redactor o redactores, advierten que los males e infortunios sobreviven "a causa de nuestros pecados". Es un modo un tanto implícito, de reconocer la culpabilidad que, en las actuaciones en la vida social y económica, podían tener las Comunidades judías. Para Azcona, esta carta "puede parecer críptica, pero no lo es: "sólo pocos queda-

mos de los muchos", es decir, la comunidad reconoce su disminución numérica, no tanto por causas biológicas, cuanto sociales y religiosas; entre otras –añade Azcona– porque muchos de los suyos les habían abandonado, haciéndose conversos.

Y volviendo a la expulsión de los judíos de Andalucía, decretada en 1 de enero de 1483, la medida se tomó para atajar el proselitismo judío, y se aludirá a ella en el Decreto de expulsión de 1492 como antecedente. Indica León Tello[25], que no se conserva el Decreto de expulsión de Andalucía –se refiere al texto– pero, según referencias en escrituras posteriores, la medida fue ordenada por los inquisidores y estuvo circunscrita al arzobispado de Sevilla y obispados de Córdoba y Jaén.

Han mantenido diversos historiadores, como la expulsión de los judíos de la Andalucía bética fue para los mismos un preludio de destierro, una anticipación a la expulsión general de 1492, o "un primer paso experimental" en opinión de Baer. No obstante creemos que, la expulsión mencionada, no fue un ensayo, sino una necesidad por la existencia de lo que se ha definido como "enmarañada situación religiosa" en dicha región, ya que es allí donde se inician las despiadadas actuaciones del Santo Oficio, porque la difícil situación que habían creado los conversos, así lo requería. La Corona fue la que dispuso el destierro andaluz, a instigación de los inquisidores, y éstos fueron los ejecutores de la decisión regia.

El destierro, estuvo en vigor durante el año 1483, porque ya en 1 de enero de 1484, los reyes se dirigían al Concejo de Jerez, suspendiendo el mismo por seis meses y después, decía el escrito real,"se prooverá en ello, como más convenga". Algunos historiadores, han querido ver en este destierro una medida cautelar y no decisiva, y aunque ello es cierto, suponía un aldabonazo de alerta para el resto de las aljamas, no solo de Castilla, sino también de Aragón, porque el rey Fernando aplicó el destierro de los judíos de Zaragoza y Albarracín en 1846 al ser asesinado el inquisidor Pedro de Arbués.

Ambas expulsiones no tuvieron un efectivo cumplimiento. Para Netanyahu[26], los judíos no vieron ni en la expulsión de Andalucía (1483), ni en la subsiguiente de Aragón (1486), ningún augurio del inminente desastre. Sin embargo, creemos que tuvo que afectarles.

Supone Baer –aunque disentimos de su criterio– que la idea de la expulsión general estaba en estudio en 1483 y que se rechazó por motivos humanitarios o a causa de la Guerra de Granada. Bajo nuestro punto de vista, de lo que se trató con aquella expulsión de carácter netamente local, fue la de eliminar la influencia criptojudía en aquella zona, alarmante, respecto a otras.

Pese a las expulsiones o destierros, prosiguen las medidas protectoras para los judíos. El 1 de noviembre de 1483, se autoriza por el corregidor de Madrid a los judíos a tener sus tiendas, pese a los apartamientos, y fue acordada "para evitar la

despoblación de la villa", y se añade que, "el mismo Rey ha pedido por provisión que las dexedes e consintades tener sus tiendas e mercaderías e oficios en las dichas plazas, con tanto que las dichas tiendas sean pequennas y no sean casas de su morada, salvo en el apartamiento que les ficieron de su judería...". Consecuentemente, los reyes advirtiendo la despoblación de Madrid, habían instado al Concejo tomase medidas protectoras. Aunque, en sentido contrario, se pronunciaban en Burgos, también en 1484, en que los regidores de la ciudad acordaron que ningún judío pudiera comerciar con comestibles ni vituallas.

No obstante, estas contradicciones, la situación era aún halagüeña para los judíos peninsulares, y así en 1484 el viajero polaco Nicolás Popielovo dice que Isabel favorece a los judíos y, desde luego, es cierto que la reina contaba con algunos judíos a su servicio.

Ello no obsta, a que se viviesen momentos críticos, sobre todo en la cuestión conversa. "El ambiente estaba saturado de rechazo al converso, las principales ciudades con excesiva frecuencia olían a chamusquina, en terribles autos de fe sumarios, aquellos primeros años –de la Inquisición– de la bárbara represión inquisitorial"[27], y sin duda, tuvo que comprobarlo el príncipe don Juan en las Cortes de Calatayud de mayo de 1484, donde se respiró un atufante clima anticonverso.

El año de 1484, tiene una nota especial. El 12 de agosto, muere Sixto IV (1471–1484), el papa que en mala hora autorizó el establecimiento de la Inquisición. No fue en verdad un pontífice edificante. Le describe Antonio Ramos[28], como "un Papa pérfido y no exento de crueldad. No tuvo empacho en sacrificar ejércitos, ni en traficar con los cargos de la Iglesia, ni en hacer mofa de la justicia". Refleja el mismo autor, que se daba en Sixto IV cierto grado de tiranía, aunque sobresaliesen su talento y cultura, calificándosele como el "primer papa–rey de Roma". Laboa lo define como desmedidamente nepotista.

Y en este año de 1484, sigue prodigándose el proteccionismo real a los judíos. Se refleja en distintas disposiciones de los reyes: anulación de las ordenanzas de Soria prohibitivas de llevar víveres a los judíos del Castillo, (21 de agosto 1484), suspender las prohibiciones de Balmaseda o las limitaciones burgalesas o las de Vitoria (23 marzo de 1484), disponiendo los monarcas que los mercados de Vitoria tengan celebración alternativa en las puertas de la Correría y en las de la aljama; muestran su defensa respecto a los judíos de Trujillo (24 septiembre, 1484); dan autorización a los hebreos de Soria a colocar tiendas fuera de la ciudad, etc.

Es decir que incluso ante el clima hostil y de repulsa, los reyes hacen caso omiso del clamor popular y protegen eficazmente a las Comunidades hebraicas[29]. Sin embargo, Suárez cuestiona éste tan cacareado efecto regio hacia el pueblo hebreo, pese a las numerosas cartas y provisiones reales proteccionistas que se dieron.

Y fundamenta sus asertos en que, la verdadera doctrina de los monarcas se hace patente en aquellas medidas, pero subraya y, hace hincapié en una frase o fórmula empleada: "que de derecho canónico y según las leyes de estos nuestros reinos, son tolerados y sufridos y nos los mandamos tolerar y sufrir. "

En base a ello, comenta: "Atención a estas dos palabras, tolerar y sufrir. Pues evidentemente no se tolera y sufre sino aquello que es malo y cuya desaparición, por consiguiente, es juzgada como dato favorable. Las ciudades –prosigue– así lo entendían, reduciendo a los judíos a zonas marginales. Los reyes pensaban del judaísmo –en opinión del mismo– que no era un bien aunque lo soportaban, a fin de que sus fieles pudieran seguir viviendo en su territorio".

No asumimos la tesis de fondo precedente. Las expresiones, contenidas en cartas y provisiones reales, debían de referirse sólo al concepto religioso, es decir, "toleraban y sufrían", el credo judaico que iba en contra de sus principios religiosos, pero en absoluto –según nuestro ver– aquellas frases eran indicativas de rechazo a los judíos como seres humanos, como fieles súbditos de los reyes.

Transcurre el año 1485 y ya parecen vislumbrarse indicios de presión contra los judíos. Las Cortes de Madrigal de 1476, y las de Toledo 1480, han sido en general funestas y opresivas para las Comunidades hebreas por las posturas intransigentes de sus procuradores, que incidieron, como siempre, en la presión judaica: Segregaciones, establecimiento de barrios separados, disposiciones limitativas al tráfico y actividades económicas, reiteración sobre él de continuo uso de infamantes distintivos en los trajes... Todo ha ido "in crescendo", en una marcha imparable. Los reyes están entre "la espada y la pared" y no pueden permanecer pasivos o indiferentes, pese a que lo intentan, ante la brutal e irreflexiva presión popular. Desde el inicio de su reinado han sido, cautivos del pueblo y de las propias Cortes. Han tratado de apagar –han sido auténticos apagafuegos– o mostraron indiferencia ante la presión popular contra los hebreos.

Pero ya va adivinándose que, no podrán contener por más tiempo al pueblo y sectores sociales, que empecinados, piden la eliminación del judío, y quizá el hecho de no acometer antes una tajante medida contra ellos, pudo ser, y de hecho lo fue, que los monarcas estaban metidos de lleno, en la inacabable Guerra de Granada. No podían, no era aconsejable establecer otro frente.

## 4. Una expulsión singular: La de Balmaseda en 1486

En 1486, se produjo en la Villa de Balmaseda, un alboroto popular contra los hebreos, los cuales se vieron obligados a buscar refugio en Villasana de Mena. Meses más tarde, refiere Valdeón[30], el tema fue tratado en las Juntas Generales de Guernika, en donde, el representante de la Comunidad judía aceptó para siempre abandonar la vecindad y vivienda de Balmaseda. Al final y pese a la intervención de los Reyes Católicos, –también aquí. fueron apagafuegos– solo se logró fijar el valor de los bienes de los judíos de Balmaseda, con la finalidad de abonarles las cantidades debidas. Los reyes son contenedores y muralla ante expulsiones de tipo localista, como la de Balmaseda, la única de este tipo.

La judería de Balmaseda era muy destacada dentro de la red de juderías castellanas, siendo la segunda judería del País Vasco, sólo superada por la de Vitoria. Los judíos figuran con "mill e çien mrs." en el repartimiento de Huete de 1474, y pechaban en 1482 con 1.500 mrs., y en el reparto de castellanos de 1485, se hace asignación a dichos hebreos "con los judíos de Laredo", la suma de 28 castellanos. Fue dicha judería la única que adquirió notabilidad en el Señorío de Bizcaya. Este núcleo judío –comenta Javier de Ibarra–[31], establecido en la Aduana de Balmaseda, era "vigía recaudatorio" de la mercancía que de la costa del mar pasaba a Castilla, respondía al afán de lucro. Sospecha Javier Ibarra[32] que "fue posible el motivo por el que seis años antes de la expulsión (de 1492) se sublevaron contra ellos", refiriéndose a los vecinos de Balmaseda.

El motín, se produce en 1486 y obligó a los judíos a buscar amparo en Villasana de Mena. Los judíos acudieron ante los monarcas, y el Consejo Real falló en su favor, en 1 de marzo de 1486, ordenando al Concejo que readmitiera a los exiliados y poniendo a éstos bajo su seguro. No obstante, el alcalde de Balmaseda rompe las cartas que le emplazaban a la Corte. Es cuando los reyes el 21 de febrero de 1487, envían a Balmaseda al licenciado García López de la Conchilla, que emite informe favorable a los judíos. Por ello, el Consejo Real repitió –en 4-XII-1488– la orden anterior para que aquellos fueran readmitidos en la Villa y extendió nuevos seguros. Sin embargo, ésta, –que en enero de 1486 había decidido expulsarlos–, forzó a los judíos al sometimiento del caso ante las Juntas Generales de Guernika, –antes citadas– y en la que se celebró el 2 de marzo

de 1486, dispuso que aquellos abandonaran Balmaseda y el Señorío de Vizcaya, comprometiéndose la Villa a adquirir las propiedades hebreas. El judío don Haron, que asistía a la reunión como procurador de la aljama, ya forzado por las coacciones o ruegos, ya porque la perspectiva de regreso a Balmaseda no les resultara grato, dio su conformidad con gran júbilo de los junteros. Y cuatro autoridades balmasedanas –designados jueces-árbitros por las dos partes para valorar los bienes que los hebreos dejaban– fueron denunciados y castigados por no haber acatado la Real Provisión de Valladolid y haber ordenado la injusta expulsión judía.

Los Reyes Católicos confirmaron el acuerdo a 30-1-1489 y mandaron al corregidor de Vizcaya que lo hiciera ejecutar. Pero los judíos, pese a la protección regia, no retornaron más a Balmaseda[33].

¿Cuántos fueron los judíos expulsados de Balmaseda en 1486? Según los fidedignos cálculos de Ángel Rodríguez Herrero, eran 473 vecinos que podían suponer 2365 cabezas, aproximadamente.

Tuvo mucha importancia y eco, el acuerdo de Balmaseda, que coartaba la libertad de los judíos de aquella Villa y que al fin procedió a su expulsión. También Bilbao –comenta Cantera Burgos[34]– se distinguió mucho, por aquellos años, en su rechazo al judío, que era debido a motivaciones económicas y mercantiles. Las restricciones que de este carácter impuso, obligaron a los reyes el 11 de marzo de 1475, a ordenar al Concejo bilbaíno que revocara las disposiciones que impedían a los judíos de Medina de Pomar, protegidos por los Velasco, el acceso a la Villa, en donde compraban paños, sedas y lienzos. Casos similares diéronse por entonces. Añade Cantera, que en 1490, Medina de Pomar denuncia de nuevo una ordenanza que Bilbao había dado, por la que se prohibía a los judíos, pernoctar en la Villa del Abra, con lo cual los modestos mercaderes veíanse forzados a alojarse en caseríos en campo abierto, con evidente peligro de sus bolsas y aún de sus vidas. "Nuestros reyes –sigue relatando–[35], intervinieron una vez más el 12-XII-1490 –ya casi en el umbral de la expulsión de España– para suspender aquel atropello, dando satisfacción al alegato presentado por la aljama de Medina: "de derecho canónico –dicen los reyes– y según las leyes de éstos nuestros reinos, los judíos son tolerados y sufridos y nos les mandamos tolerar y sufrir y que, vivan en nuestros reynos como nuestros súbditos y vasallos".

Suárez Fernández[36], describe gráficamente la lamentable e inhumana expulsión de los judíos de Balmaseda que inicialmente hemos referido; "Una noche de invierno de 1486, los que vivían en Balmaseda, villa de las Encartaciones vizcaínas, fueron arrancados del sueño por una turba que, con antorchas y grandes voces, entraba al asalto de la mísera judería". "Tuvieron –añade– el tiempo justo para salir al campo y buscar refugio en Villasana de Mena, dejando atrás todos sus bienes".

Fue una violenta expulsión la de aquellos judíos balmasedanos, que viéndose acorralados y atrapados, acudieron buscando protección al Consejo Real[37].

## 5. Las Comunidades judías en España, seis años antes de la expulsión

Las descripciones que se han hecho sobre el desarrollo y actividad judía en las aljamas seis años antes de la expulsión, son contradictorias o no son uniformes, según el trato que se les daba en unas y otras ciudades.

Para Castro, seis años antes de la expulsión, la estructura social de las castas, seguía siendo en Castilla como en tiempos de Alfonso VII, y trae a colación el relato del cronista de Palencia, Pedro Fernández del Pulgar, que describe la entrada en la ciudad en 1486 del obispo fray Alonso de Burgos: "En su recibimiento hubo grandes fiestas y, especialmente lo regocijaron los moros y judíos que moraban en la ciudad; los moros, con diversas danzas e invenciones; y los judíos iban en procesión cantando cosas de su ley; y detrás venía un Rabí, que traía un rollo de pergamino en las manos cubierto con un paño de brocado..."[38].

Lo que describe Castro no era una novedad que, exclusivamente, se diera en Palencia. Era frecuente en algunos lugares, como en Ávila, donde en los recibimientos a reyes, y en las honras fúnebres a los monarcas fallecidos y proclamaciones reales, concurrían moros y judíos, y donde –hasta el episcopado de Fonseca que los prohibió–, los judíos formaban parte con los cristianos, en la procesión del Corpus, portando sus Torás.

Y en 1487, las aljamas españolas, hacían patente a la Comunidad judía de Roma, como vivían acogidos a la justicia de los reyes, contando con un rab mayor, Abraham Seneor, que era escuchado. Los documentos obrantes en el Registro General del Sello, confirman la tesis de la actitud proteccionista real, siendo muchas las disposiciones que se pronunciaban a favor de las aljamas que acudían en amparo y personalmente de sus componentes.

Esto no significa, en opinión de Suárez[39], que "se sintiera por ellos la menor estima". "En el sentir popular –aclara– eran odiosos, en el religioso infieles, y desde el punto de vista político, –que era el que más importaba al rey Fernando– constituían un estorbo para la unidad que necesitaba el Estado moderno...".

Sin embargo, y pese a todo, la protección real era un hecho innegable. Los monarcas, seguían idéntica política en cuanto a la tutela hebraica, acrecentada respecto a la observada por sus predecesores, y, las Comunidades judías, siguieron

manteniendo su autonomía, y observándose puntualmente sus Ordenamientos o "takkanoq" de Valladolid.

Los Reyes Católicos, no crearon la cuestión judía, ya secular en los Reinos, ni tan siquiera la removieron o activaron, sino que protegieron con eficacia a sus Comunidades. La carta citada enviada a Roma, viene a demostrar la atención de los reyes hacia sus súbditos judíos, y al propio tiempo, que el Santo Oficio no era una preocupación para el judaísmo, ya que el Tribunal no tenía competencia ni jurisdicción respecto a los hebreos. De modo que, aquella comunicación enviada a los judíos de Roma, gozaba de virtualidad, ya que los reyes observaron incluso una política más proteccionista, hacía los judíos que algunos de sus antecesores, y cuya política proteccionista hacia ellos, se sustentaba en principios tradicionales. Nunca la presencia judía en los Reinos –resalta María Antonia Bel Bravo–[40] había sido puesta en entredicho, y a esto se unía un sistema proteccionista hacia sus vidas y haciendas, y lógicamente los hebreos españoles, en base a la protección y salvaguardia que recibían de la Corona, satisfacían a esta las correspondientes contribuciones fiscales específicas, superiores a las que pagaban los cristianos.

La mayor parte de los documentos publicados por Suárez Fernández, que abrió en España como ninguno de sus contemporáneos, el campo de la investigación hebraica, hacen confirmación de la protección a la que nos referimos. "Es probable –dice Suárez–[41] que si Isabel y Fernando hubieran muerto en 1491, el juicio que hace de ellos, hoy día, el mundo judío no fuera en absoluto el mismo".

Y este actuar proteccionista, era cosa sabida dentro y fuera de la Península. Pedro Mártir de Anglería explica en "Opus epistolarum", las razones de su venida a España en 1487. Subraya el atractivo de los Reyes Católicos, en el panegírico dirigido a Juan Borromeo: "España es –escribe– el único país feliz a quien cupo en suerte... tener unos príncipes amantes de la religión, defensores acérrimos de la justicia y de una prudencia consumada...". Esta era, la imagen que daban los reyes ante Europa[42]. Y no era mera teoría. Seguían dispensando decidida protección a los hebreos, incluso cuando se acercaba la fecha de la decisión final. Estamos en 1487, y el 27 de marzo, desde Tordesillas, se expide una Carta para don Abraham Seneor, juez mayor de las aljamas de los judíos de los Reinos de Castilla, sobre la petición de Yacób Leví, judío de Madrigal, que protesta que le "echaban repartimientos" en la villa de Olmedo, condestable y Consejo. Y he aquí, la sabia respuesta de los reyes: "Vos juntades con la persona o sabio que se suelen e acostumbra a juntar con vos en semejantes casos, a lo cual... mandemos que se junte luego con vos e, amos juntamente, veades lo susodicho"[43].

Era también, como muestra, el caso de "habeas corpus", aparte de la citada en otro lugar –Carta 3 oct, 1478 desde Medina del Campo– la que desde Úbeda, el 9 de noviembre de 1489, dictaban ante una protesta de la aljama de Ávila. La deci-

sión era tajante. Los reyes mandan que de ahora en adelante, "dexedes e consyntades" a cualquier judío de la aljama de Ávila "que vengan a quejarse cuando quisieren ante el Corregidor y Alcaldes de la Ciudad", de cualquier persona o personas "que le agrauien o ynjuriaren e non se lo empachéys (e.d. pongaís inconveniente) nin estorveys, e nin sobrello les pongays escomunión alguna, e sy alguna me teneis puesta ge la alçeys e quiteys, de manera que cada uno pueda demandar su justicia... so pena de nuestra merçed e de (en blanco, posiblemente 10.000, como era usual) mill mrs. para nuestra cámara"[44].

La carta, reseñada parcialmente, es por analogía un auténtico "habeas corpus" y sus destinatarios los judíos.

Y a menos de dos años, antes de dictarse el Decreto de expulsión, y desde Burgos, el 12 de agosto de 1490, se repite en otra Carta real: "De derecho canónico y según las leyes de estos nuestros reinos, los judíos son tolerados y sufridos, y nos les mandamos tolerar y sufrir que vivan en nuestros reinos como nuestros súbditos y vasallos".

La protección, llega incluso hasta dictar medidas reales en 1491, tras el Auto de Fe por el suceso del Niño de La Guardia, en que los reyes, ante una petición de la aljama de Ávila, acordaron recibir y tomar bajo protección real a los acosados judíos de dicha aljama, sus mujeres, hijos y criados y a todos sus bienes "so nuestra guarda e amparo e deffendimiento real"[45].

No obstante, todo este cúmulo de medidas protectoras respecto a sus fieles judíos, –y decimos lo de fieles, porque en realidad siempre guardaron hacia los monarcas una fidelidad a toda prueba–, la vida de los hebreos en España, en sus postreros años se desarrollaba en medio de un panorama desolador.

Fueron en verdad, un auténtico infierno, de una presión inenarrable. Suárez Fernández[46], describe, con base a documentos, todo el sombrío panorama de las Comunidades judías. Vivieron, "sometidos a temor, vejaciones e insultos". Y ello, "preparó una actitud pesimista, resignada ante lo inevitable, que hizo que no ofrecieran ni el menor conato de resistencia ante la expulsión". "Ya no había –añade– voluntad de "lucha". Y narra como veían amedrentados, la llegada de la Semana Santa, en que se redoblaban las humillaciones y afrentas, y describe el caso dado en Vitoria, en 1488, en que los judíos, para ir a su Sinagoga "tenían que pasar entre dos filas de hombres y mujeres que les escupían, propinaban empujones y les llamaban perros".

Los reyes, se esforzaban en atender las reclamaciones de los perseguidos judíos. Obran en este sentido infinidad de cédulas. Tan solo hemos mencionado algunas, y, siempre los monarcas eran solícitos en atender con premura a las peticiones de amparo, e intentar remediar situaciones, que tal y como estaban las cosas, tenían poco remedio. Pero, en muchas ocasiones, los corregimientos a quienes se dirigían las cédulas y

cartas reales, tomaban los mandatos reales con parsimonia e indiferencia y, sobre todo, sin ánimo de cortar de raíz con los abusos del pueblo, que ellos mismos, directa o indirectamente, amparaban o propiciaban.

Se iba formando y progresando en un estado de opinión marcadamente antijudío que no tenía visos de remedio.

En versión de Netanyahu[47], la tragedia que cayó sobre la judería española en la última década del siglo XV fue, producto de una serie de factores. Considera que fue también consecuencia de una larga trayectoria de indiscriminado ataque al judío, y de otros hechos que, aunque extrínsecos a esa trayectoria, le dieron un ímpetu y fuerza excepcionales. Y prosigue narrando, que los que llama "corifeos" del movimiento antijudío en España, que extiende también a los otros países del occidente medieval, fueron algunos miembros del clero, si bien, la que considera fuerza principal procedía de la clase burguesa. Sobre ella, opina que "odiaba al judío por razones económicas y políticas tanto como religiosas. Para el burgués, el judío no era simplemente un "no cristiano", sino también y de manera primordial, un extranjero y competidor que vivía en su ciudad, no por derecho, sino por el apoyo de una fuerza externa", que, para el autor judío, esa fuerza eran "el rey y la nobleza que habían "plantado" al judío en la ciudad por motivos egoístas y, por supuesto, contra la voluntad de los ciudadanos". Hasta aquí, nos unimos al certero pensamiento y a la realista descripción de Netanyahu.

Discrepamos, sin embargo, ante otra teoría, o tesis del mismo, que expone a renglón seguido, si bien admite que la salvaguarda de los judíos españoles en los últimos siglos de la Edad Media –y esto, aplicado a todo el Occidente– fue el rey más que los nobles, y que la ruina de los judíos, no solamente en España, sino en otros países, llegó "no por la creciente fuerza del burgués o del clero, sino por la evolución de la política de los monarcas que condujo a la negación total, y a veces repentina, del favor del rey al judío". Es cierto, que en el caso de España, la que llama Netanyahu negación "repentina", fue así en realidad, ya que hemos visto toda una muestra del cúmulo de medidas proteccionistas judías, por lo que no debió de existir una postura regia deliberada o predeterminada, de acometer la expulsión, y que se dieron no una, sino múltiples razones las que tal vez animaron a los reyes a emprender la que calificamos como "la mayor injusticia del siglo".

Existe, sin embargo, un hecho evidente, y es que en tanto dure la Guerra de Granada, los reyes siguen manteniendo y otorgando todos los amparos que les solicitan los judíos en diversas facetas de la vida social, económica y hasta familiar. No hay que olvidar que, en estos años, previos a la expulsión, habían llegado a ocupar cargos tales como tesoreros de la Hermandad, y colectores de los subsidios para la Guerra de Granada, e incluso los reyes habían acudido en demanda de préstamos a

potentados hebreos para dicha contienda. Todo ello, iba influyendo en acrecentar más aún el odio popular de la mayoría cristiana sobre el judío.

Es evidente que los monarcas habían sido celosos protectores de las aljamas, actitud que especulativamente ha sido entendida por algún historiador como "el medio de preservar una parte sustancial del patrimonio real".

En varios documentos reales hicieron los reyes alardes de dicha protección: "son míos, están bajo mi amparo y protección cada uno de ello, sus personas y bienes y les aseguró de todas y cualesquiera personas, porque de derecho canónico y según las leyes de nuestros reinos, los judíos son tolerados y sufridos y nos los mandamos tolerar y sufrir y que vivan en nuestros reinos como súbditos y vasallos"[48].

El hecho cierto, es que destacados hebreos habían sido el sostén económico del Reino. Y ahí están, entre otras muchas, las figuras de Abraham Seneor, Vídal Astori, Meír Melamed, Samuel Abulafia, los Benveniste, Isaac Abravanel... que con otros muchos eran las personas de confianza y efectiva ayuda en la contienda granadina y en empresas de la Corona, y también la aportación de la inteligencia en cargos y profesiones para los que eran imprescindibles.

Sin embargo, a este tenor, una diferencia: Los judíos constituían comunidades distintas a las de los cristianos y tenían las mismas obligaciones respecto al rey –un poco más exigentes a los judíos en el caso de los impuestos– que los cristianos, lo que provocaba a veces, que las autoridades cristianas en cada ciudad se quejaban de que el proteccionismo regio respecto a los judíos, les convertía en auténticos privilegiados[49].

No obstante, no debemos de olvidar que dentro del marco histórico del medievo, y en concreto durante el siglo XV, los hebreos vivían en Castilla al amparo de un estatuto que Azcona califica como "parecido al feudal". Y gráficamente desarrolla su tesis: "Su comunidad era como una esfera que cabía y vivía dentro de la otra esfera mayor, la de la Corona, como cabían dentro de la misma los distintos estamentos feudales. Siempre –prosigue– seguían siendo judíos y nunca se confundirían con los cristianos. Estarían sometidos a un mismo cetro, cobijados bajo un mismo manto y defendidos por la misma espada"[50]. Extraordinaria visión la de Azcona, acorde con la realidad.

Las cosas cambiaron, fueron trasmutándose, por ese influjo imprevisible del tiempo y del nuevo panorama que iba a ofrecer España, ya sin enclave musulmán en su territorio. Por ello, la visión que tenemos de estos postreros años del judaísmo en España, es que era un judaísmo –el de la década de los 90– agonizante, estremecido por las sacudidas que habían sufrido, no solamente en Europa, tras las violentas expulsiones, sino en España, en continuo hostigamiento, salvo periodos de paz –que los hubo– que hacen parecer, o nos parece verlas, como unas Comunidades judías agotadas, y sin ánimos ni fuerzas para seguir luchando. Por

ello, se daba en muchos hebreos un deseo de abandonar la lucha e integrarse sin convicción, en las filas del cristianismo.

Por otra parte, la persecución no debía llegar a tanto, si como escribe José A. Llorente, en su "Memoria" sobre la Inquisición, entre los no convertidos había "nobles y caballeros a ley y fuero de España, por gracia de nuestros Reyes en remuneración de grandes servicios, y aún los judíos mismos conocían entre sí nobles y plebeyos, conforme a sus leyes mosaicas y costumbres posteriores..."[51].

Lo que antecede, no se dio en ningún lugar de Europa de donde los judíos fueron expulsados.

Sin embargo, la reducción numérica era evidente en las comunidades castellanas y aragonesas. Ello era debido a que, buena parte de sus componentes se habían pasado, de manera más o menos forzada, al cristianismo, aunque el cambio de acera religiosa nunca fue bien visto por los sectores cristianos. En general, fueron siempre mal considerados en la sociedad, lo que obedecía, tanto a factores de índole religiosa como socioeconómicos.

Así llegamos, en esta larga escena previa a la expulsión, al año 1491 en que comienza el sitio de Granada. Don Abraham Seneor y don Isaac Abravanel abastecen a los ejércitos cristianos, pero en la otra cara de la moneda, se acusaba languidez, desfallecimiento y empobrecimiento en las aljamas. En aljamas como la de Ávila que, habían sabido resistir con mayor éxito el deterioro, existía en vísperas de 1492, la conciencia de estar sumidos en una lenta agonía, como si se presagiase el inmediato desenlace.

El complejo entramado religioso de aquella sociedad, en opinión de Fernández Álvarez[52], con los cristianos viejos, judíos y los conversos en medio, "era demasiado explosivo". El cuadro que nos presenta era en verdad inquietante: "Los judíos detestaban a los conversos, como a los traidores a su raza y religión; tampoco eran mejor vistos por "los lindos" (los cristianoviejos) que sospechaban de ellos: no eran sinceros cristianos y les acusaban de profesar su religión mosaica. Aparentemente eran cristianos, pero en secreto seguían siendo judíos. Esto es, judaizaban".

Era, un variopinto y complicado mosaico de situaciones, de creencias, de falsedades, de enredos, y su efecto, lógicamente se traslucía y ahondaba en la mayoría de la sociedad cristiana, e incluso se pensaba que ésta última iba a sufrir los efectos de tal confusión de ideas, de religiones, de modo de actuar en suma.

Indiscutiblemente, el tablero socioeconómico–religioso, tan enredoso y generador de conflictos permanentes e insolubles, no podía durar por mucho tiempo. Eran sí, siglos de convivencia cristiano–judía más o menos alterada. Los Reinos de España, y todos los reyes en general, habían parado, hecho de muro de contención una y otra vez durante siglos, ante las acometidas de la mayoría cristiana, y así se

había ido tirando. No tuvieron tanto aguante, los Estados de la Europa occidental, que mucho antes, expulsaron a los judíos villanamente de sus Estados, sin contemplaciones ni miramientos. El mapa de Europa en cuanto al asilo de judíos era desolador. Sólo algunas ciudades, muy pocas, de Alemania e Italia, y por supuesto los Estados pontificios, toleraban a los judíos, mientras España era el principal enclave del judaísmo del mundo conocido.

Ahora, en los umbrales de 1492, el pueblo exigía a los reyes que tomasen una determinación que pusiese fin a tanta discordia de siglos. Sin embargo, los problemas que se avecinaban eran de gran hondura, pues habría de ser sustituida una sociedad –la judía– que, llevaba prácticamente todo el motor económico de los Reinos, con habilidad, conocimiento y destreza, y cuyos miembros continuaban encargados de la recaudación de la mayoría de los impuestos estatales y municipales, y que con usura, más o menos admitida, o tolerada, eran en definitiva la base de la financiación de la economía de los Reinos, aunque ya no dominaban del todo los mercados monetarios.

Netanyahu nos describe en una de sus obras, un cuadro siniestro en el panorama de los Reinos en esta última década del siglo XV, en la etapa de la pre-expulsión. Nos presenta, erróneamente, un país en que reina un auténtico clima de racismo. Lo asevera en sus escritos: "la lucha contra la "raza" judía se consideró una lucha contra una "nación" extranjera que había usurpado los puestos a los verdaderos hijos de la nación y que, por lo tanto, debían ser vencidos o destruidos".

Exagera el prolífico historiador judío, pues, ni en documentos, ni en actitudes de los cristianos, existe el menor atisbo de clima de racismo ni de lucha contra una raza. El inveterado rencor popular contra los judíos, obedecía a que éstos gozaban de preeminencia por parte de los monarcas, desempeñaban con tesón, dureza e intransigencia, oficios como recaudadores, odiosos para el pueblo, y eran prestamistas a alzados intereses, y por demás tenían jurisdicción propia. Todo ello enconaba las relaciones. Posiblemente, en la cruda realidad, el aspecto religioso, el choque de religiones, estuviera en último término del enfrentamiento cristiano–judío, o fuese el pretexto–pantalla para actuar contra las Comunidades judías. Porque existe un hecho cierto y es que ese choque religioso cristiano, tan virulento contra judíos, no se daba en absoluto contra la minoría musulmana. Se atacaba infinitamente más, a la Sinagoga que a la Mezquita.

Estimamos que el inveterado rencor popular no era, en términos absolutos por cuestión de fe. Así lo afirma el cronista Diego de Valera que justificaba que, el enfrentamiento o la animadversión de los cristianos hacía los judíos, radicaba en el hecho de que éstos "estoviesen muy ricos y les viesen de continuo comprar oficios de los cuales usaban soberbiamente". Idéntica tesis mantiene Alonso de Palencia, con base a que los conversos eran individuos "extraordinariamente enriquecidos por raras artes, ensoberbecidos y aspirando con insolente arrogancia a disponer de

los cargos públicos, después que, por dinero, y fuera de toda regla habían logrado la orden de caballería hombres de baja extracción, acostumbrados a los más viles menesteres".

Los cristianos, por tanto, tenían en su campo de mira no sólo a los judíos, sino a los conversos, y odiaban a estos frenéticamente. Y la indiscriminada hostilidad hacia ambos grupos, iba creciendo en los Reinos. Los cristianos no hacían, o no mostraban diferencias en su hostilidad respecto a los conversos, bien se tratase de realmente convertidos al cristianismo o se tratase de criptojudíos.

De todos modos, la reacción anticonversa no provenía sólo del campo cristiano. También los judíos repelían a los conversos, a los que consideraban traidores a los postulados mesiánicos.

Todo este cuadro de odios y rencores, de enemistades y rechazos, fue la constante en aquellos días preludio de la toma de decisión final.

"La persecución contra los judíos y los judaizantes, –para Sánchez Albornoz–[53], fue grata al pueblo". "Vino a satisfacer sus viejas y sus nuevas sañas; su secular odio contra los hebreos que le habían explotado y humillado, y su nuevo odio contra los cristianos nuevos, que seguían explotándole y humillándole y que, dueños de muchos resortes de la máquina estatal, se mostraban con él mucho más altaneros que sus antepasados los judíos de los siglos XI al XV".

Sánchez Albornoz duda, de si debe o no achacarse a la "saña popular", la responsabilidad del "cruel desenlace" de la historia hispano–judía. Y prosigue: "Durante el medio siglo que precedía a la expulsión, no se atenúan los ecos de la tradicional hostilidad de las masas contra los judíos y atruena el rumor de su nueva enemiga contra los conversos". En su punto final, termina comentando: "fue en verdad la angustia encolerizada de la baja clerecía y de las gentes fanatizadas por ella, ante la falsía y las burlas de los conversos, la que empujó la triste historia de los judíos españoles hacia su terrible desenlace". Una gran verdad y un equilibrado enfoque de la cuestión.

El problema de España, toda esta lucha secular cristiano–judía, tenía cierta valoración e interpretación en los ámbitos europeos. Para los europeos –en opinión de Valdeón Baruque–[54] los reinos hispánicos de finales del siglo XV, aparecían dominados, por un "catolicismo semitizado", que no significaba otra cosa que el empecinamiento, en todos los órdenes, de la minoría judeoconversa, frente a la que denomina "celosa" mayoría cristiana. No hay duda de que, existía –como también apunta Valdeón– una "supuesta fuerte impregnación del judaísmo en el seno del cristianismo hispano". Y de ello, deduce, que es posible que el rechazo de Erasmo de Rotterdam a visitar las tierras hispanas, a las que tenía mucho interés en conocer, obedeciera al espíritu prosemítico que, según él, debía de caracterizar en la Península la vida religiosa.

¿Eran conscientes los judíos del peligro que se les venía encima? Las opiniones son dispares. En tanto unos, idílicamente, nos presentan las aljamas como balsas de aceite en que reina la paz, y los oleajes no se perciben, otros describen una lacerante angustia ante el inminente final de la Reconquista.

En opinión de Netanyahu[55], "la ceguera exhibida por los judíos de la diáspora, es poco menos que proverbial. Esa ceguera –según el historiador judío– se funda en una debilitada sensibilidad política y "en la natural resistencia humana a extraer conclusiones radicales que conllevan el desgarrarse de una situación cómoda".

Netanyahu compara el fenómeno español, respecto de la falta de prevención de la catástrofe que se avecinaba, a lo que ocurrió en Alemania en que los judíos "no previeron el ascenso de Hitler al poder, antes de su llegada" y "tampoco los judíos españoles percibieron, incluso pocos años antes de la expulsión, la gigantesca ola que se acercaba para anegarlos". Lo relata el propio don Isaac Abravanel en la introducción de "Comentarios al Deuteronomío": "En el decenio siguiente (los diez años anteriores a la expulsión) un gran número de judíos vivía en todos los reinos de España en paz y seguridad", y llega incluso a otras alentadoras conclusiones: "Medraban en hacienda sin que nadie les molestase".

En enero de 1492, se produce la toma de Granada. Son dadas seguridades a los judíos de la ciudad. Había terminado la secular lucha cristiano–musulmana. El panorama en todos los aspectos, tenía que ser cambiante. Refiere Baer[56], que la guerra de los cristianos contra los musulmanes fue la causa de que los españoles se convirtieran "en el pueblo a la vez más tolerante y más fanático de la cristiandad medieval". Y arrastra la frase: "Los objetivos políticos de la Reconquista proporcionaron a los judíos amplias oportunidades para su florecimiento externo, pero la motivación religiosa de aquella lucha, despertó el fervor de los cristianos, sometiendo a dura prueba la existencia religiosa–étnica de los judíos". Lo que no cabe duda es que, la conquista de Granada cambió las mentalidades de manera sorprendente, tanto en los reyes, como en el propio pueblo, siendo el ambiente reinante distinto al anterior. Ahora se respiraba triunfo e imposición, aunque le asiste toda la razón a Ángel Alcalá, al indicar que la presión social se había gestado mucho antes de la expulsión, que empeora en los momentos precedentes al dictado del Decreto[57].

Los meses siguientes a la capitulación de Granada, para Netanyahu, "fueron tranquilos. Reinaba una paz extraña, pero era la calma que precede a la tormenta". Y concluye con dolorosas frases: "Cuando se promulgó el Edicto de expulsión, cayó como un rayo del cielo sereno demoliendo por fin el muro de ilusión tras el cual habían vivido los judíos de España".

Nos imaginamos que, en tales momentos, los judíos no diesen credibilidad a los hechos que iban a producirse. Estaban respaldados, por la influencia de altos

cortesanos en el entorno palaciego de los reyes, donde los monarcas utilizaban los monarcas médicos hebreos, o " consejeros" de los que tantas veces se sirvieron. Lo justifica la presencia activa en la Corte de personajes judaicos de gran vinculación en el ámbito hacendístico y económico e incluso político. Por los historiadores se ha insistido, y es cierto, que los monarcas no tuvieron nunca gestos de antijudaísmo y que se rodearon de personas de "linaje" judío. Todos citan a Abraham Seneor, al que define Domínguez Ortiz que fue "algo así como su ministro de Hacienda", y también se mencionan como cercanos a los reyes, a los Benveniste y los Abravanel, poderosos judíos, y a los conversos Fernando del Pulgar, cronista, y Alfonso de la Caballería y Luis de Santángel, influyentes personajes aragoneses.

Las relaciones de los monarcas con los judíos destacados, fueron siempre celosamente mantenidas. Ellos mismos propiciaron el acercamiento de judíos, tanto en la Corte, como a su servicio, sin discriminación alguna, y ello en opinión de Baer[58], "no solo por razones de tradición administrativa o porque necesitaban su dinero, sino también por motivos de relación personal". "Aquellos judíos –insiste– fueron encargados de importantes y elevadas misiones por su especial abnegación y talento, que no se daban entre sus colegas cristianos, y de no ser por los temores religiosos, seguramente, sus poderes habrían sido mayores y amplios".

Todo ello es una prueba inequívoca de la ausencia de comportamientos racistas en Isabel y Fernando, respecto a sus súbditos hebreos, hacia quienes nunca acusaron hostilidad, y que gozaban en la vida cortesana de especial consideración y de más alto grado de estima que los súbditos musulmanes.

Abraham Seneor había sido hasta unos meses antes de la expulsión, la cúspide de la administración de los impuestos indirectos en el Reino de Castilla, y la cúpula, de la administración financiera castellana.

Su influencia en la Corte venía de muy atrás. La reina, en 1465, le había hecho concesión de 1.500.000 maravedíes al año en reconocimiento y para compensar sus ayudas y servicios en su coronación, renta que percibió hasta 1480, si bien la misma estaba inscrita en los libros, a nombre de los amigos de Seneor, Beatriz de Bobadilla, esposa del alcaide de Segovia, Andrés Cabrera. Seneor fue designado también en 1488, tesorero de la Santa Hermandad, puesto que ocupaba siempre un cristiano, y que recibía el rab de Castilla con todos los honores y derechos inherentes a tan señalado cargo. Su potencia económica era más que considerable, hasta el punto, que su muerte en 1493, su fortuna se tasó en 6.000.000 de mrs.

No solo era Abraham Seneor, el que copaba la influencia real. Su yerno rabí Meír Melamed, era uno de los contadores reales, y al ser designado su suegro, tesorero de la Santa Hermandad, se designó a Meír Melamed, arrendador y recaudador de las deudas, alcances y albaquías de la Santa Hermandad. Fue uno de los personajes, más influyentes, en éste reinado. En algunos momentos, hasta se enfrentó a

la Inquisición y mantuvo siempre una relación personal muy directa con los reyes y en especial con la reina. Fue en el reinado de los Reyes Católicos donde se produjo su ascenso social y político.

Abraham Seneor –en opinión de Henry Kamen–[59] consiguió su preeminencia, precisamente, por ser instrumento de los intereses cristianos, y el grueso del dinero que manejaba (especialmente el de las Hermandades de Castilla) era dinero cristiano. A estos nombres de Seneor y Melamed, hay que citar una extensa nómina de judíos arrendadores al servicio de los reyes: Don David Alfajar, arrendador de impuestos de Murcia y Cartagena; Vidal y Abraham Benveniste, arrendador de las de Guadalajara, y sobre todo a Isaac Abravanel, arrendador de rentas en zonas destacadas del centro y sur de la Península, llegando a ser agente privado, comercial y financiero de la reina Isabel, y prestamista de la Corte.

Tampoco existieron discriminaciones con los judíos de Aragón, en el que muchos conversos gozaron de significados puestos y prebendas: Alfonso de la Caballería, vicecanciller y consejero político del monarca aragonés; Gabriel Sánchez, tesorero general de Aragón; Luis de Santángel, apoyando y financiando el viaje de Colón y otros.

A juicio de Beinart, este amplio grupo de cortesanos judíos antes de 1492, "... actuaron a la vez como representantes de su pueblo y como funcionarios de la administración estatal". Tanto en la política como en la economía de la Corte de los distintos reinos hispánicos, la labor de estos cortesanos fue de suma trascendencia, y Beinart, aclara, como tenían en sus manos el arrendamiento de los impuestos directos e indirectos en beneficio del Tesoro real, y eran proveedores a las Casas Reales del dinero que precisaban para su mantenimiento.

No es idea única del citado historiador. Tiene también la misma impresión, entre otros, Baer[60], quien refiere que el análisis de los servicios prestados a la Corona por los judíos en la etapa de los Reyes Católicos, "no decreció respecto a reinados anteriores y que, por el contrario, los grandes fines que se propusieron los reyes despertaron una vez más, en el corazón de los judíos de España, la vocación política heredada de sus antecesores".

Y resalta como muchos de ellos pensaron, que un régimen fuerte y una administración reformada, eran preferibles a la anarquía de los últimos tiempos. En este aspecto, los judíos se equivocaron.

La cuestión es que estos potentes hebreos, incardinados e incrustados en la Corte, en opinión de Beinart[61], "actuaron a la vez representantes de su pueblo y como funcionarios de la administración estatal". No obstante, pese a aquella desbordada influencia hebrea en las altas esferas cortesanas, la decisión final se produjo, y todo quedaría arrumbado en virtud de un Decreto, que más que de expulsión, era de destierro, pero de un destierro permanente y eterno.

## 6. Inútiles gestiones previas para intentar anular el Edicto

En primer término, debemos de considerar si el Edicto que iba a promulgarse, había tenido una previa y larga meditación por parte de los reyes, o bien, se trataba de una medida improvisada.

El tema ha sido objeto de muchos comentarios e interpretaciones.

Se especula, sin apoyatura ni base alguna, en que los reyes ya llevaban una veintena de años dando pasos sorpresivos, que iban en pos de erradicar la tolerancia que con los judíos habían tenido tanto sus antecesores como ellos. Y de esta guisa, se mencionan los pasos preparatorios dados y se configuran cuatro estadios o estaciones: En 1474, los judíos son desposeídos de su inveterado fuero propio en el orden criminal; 1480, con la creación de barrios separados o encerramientos; los años ochenta con la instauración del Santo Oficio, bajo pretexto que solo actuará contra criptojudíos y herejes, y como golpe preparatorio y experimental, en 1483, el destierro de los judíos de Andalucía, y a los tres años, la expulsión de Zaragoza y Albarracín.

No creemos que ésta –que por algún sector se ha estimado como "metódica preparación"– se llevase a cabo por los reyes con conciencia de terminar con el problema mediante una explosiva resolución final. Algunos, los más, episodios y antecedentes señalados, provenían de peticiones en Cortes, porque los reyes no fueron los instigadores, ni los alentadores, ni los promotores en suma, de los acuerdos de Madrigal o Toledo. Y respecto a las expulsiones de judíos, previas y parciales y consecutivas en Andalucía y Aragón, que no fueron expulsiones como tales, sino simples "destierros", las difíciles circunstancias por las que atravesaban dichas áreas peninsulares, condujeron a la adopción de tales medidas, que fueron cortas y circunstanciales y anuladas al poco tiempo. Y, en cuanto a la creación del Santo Oficio, su actuación estaba encaminada a la erradicación del criptojudaísmo que era una plaga que consideraban como cuestión de Estado y que había de extirpar, por exigirlo la unidad religiosa, que no desentonaba con el ambiente general europeo, teniendo en cuenta que en todos los países se dio la presión, la persecución y la violencia llevada a límites más intensos que en el caso español.

¿Confiaron inútilmente los judíos en que sus influyentes hermanos de sangre, con gran ascendiente ante los reyes, los conversos, iban a anular o detener la medida de la expulsión? Creemos que sí.

Reconoce Netanyahu razonablemente que, el Edicto de expulsión se "había incubado en secreto" y que "se firmó sin avisar de antemano a los cortesanos judíos, y a diferencia de órdenes anteriores de expulsión (se refiere a la expulsión judía de Andalucía) no procedía de la Inquisición sino de los reyes". Comprendemos el sentir del mismo autor cuando dice, que a los judíos estos hechos "debieron de parecerles señales desoladoras".

No tardó en producirse una "ofensiva" de encumbrados personajes judíos solicitando audiencias al rey. El político israelí, historiador y diplomático, Abba Eban[62], se ocupa del tema respecto a los intentos que se hicieron para conseguir que no se promulgase el Decreto. "Los dirigentes judíos – escribe– alentados del peligro ofrecieron a la Corona un cuantioso soborno, con la esperanza de que los monarcas revocaran su decisión".

Según diversos historiadores, en éstas negociaciones tendentes a evitar la promulgación del Edicto, influyentes judíos trataron de negociar en la Corte su anulación. Todos apuntan a tres personajes, Isaac Abravanel, que parece llevó la voz cantante, aunque también tuvieron participación, en este deseo de evitar la expulsión, Abraham Seneor, e incluso se señala a otro personaje aragonés, Alfonso de la Caballería[63]. Netanyahu adjudica el papel de "portavoz de los judíos" –aunque califica su actuación ante los reyes de "extraoficial"– a don Isaac Abravanel, juntamente con Abraham Seneor y su yerno Meír Melamed.

Para el historiador judío, que ha estudiado en profundidad la figura de Abravanel, en un magnífico estudio[64], la "escena en la que Abravanel y sus compañeros suplican al rey por la vida de su pueblo, es uno de los momentos más cruciales de la Historia judía". Pero, pese a la importancia de su figura y la de los otros influyentes hebreos, no se pudieron lograr sus peticiones, y el Edicto, únicamente pudo sufrir un retraso en su publicación, motivada, a buen seguro, por las deliberaciones entre los postulantes judíos, y el monarca o monarcas.

Concreta Netanyahu que, Abravanel incluso llegó a apelar buscando apoyo para que no se diese la fatal medida, a sus influyentes amigos en la Corte, nobles como el marqués de Cádiz y el duque de Medinaceli e incluso al cardenal Pedro González Mendoza, a los que se consideraba que "no estaban poseídos por fanatismo antijudío"[65].

Parece ser que, una primera intervención de nobles, ante el rey, no dio resultado, por lo que, los influyentes hebreos negociadores, pasaron a hacer al monarca una "rica ofrenda de oro", que, según relata Abravanel, el rey escuchó con atención, pero sin decidirse ni resolver. Se ha especulado que la oferta fue de 300.000 ducados, cifra que por algunos autores ha sido considerada como excesiva, aunque hay que tener en cuenta que, según Abravanel, los bienes de los judíos de España superaban 30.000.000 de ducados de oro.

Se cita por Netanyahu –que se basa en escritos de Abravanel– que existió una tercera visita al rey, integrada por Abravanel y Abraham Seneor, en cuya reunión el monarca cargó la decisión sobre la reina, lo que convenció a los visitantes de que "estaban ante un telón de acero".

A Abravanel y Seneor, comenta el mismo[66], solo les quedaba una carta a jugar: Entrevista con la reina. "Pero ¿qué podían decirle a ella? Consideraciones, argumentos, dádivas no servirían de nada. Parece que Abravanel –sigue relatando– decidió en esta ocasión tomar un nuevo camino".

No podemos sustraernos a reflejar, –aunque la cita sea extensa– los comentarios de Netanyahu en este punto: "Habló a la reina –la esquiva, fanática y con frecuencia feroz Isabel– no como su agente económico, tampoco como un cándido diplomático cortesano. Le habló como un vástago de la Casa de David y representante de un pueblo nunca vencido, e invencible. Le habló además como un profeta antiguo, en lenguaje firme, premonitorio y amenazante. Si Isabel pensaba que los judíos podían ser subyugados o extinguidos con medidas como la expulsión, estaba muy equivocada. Le puso ante los ojos la eternidad del pueblo judío, que había sobrevivido a todos los que se habían propuesto destruirlo, que destruir al pueblo judío estaba por encima de la capacidad humana, y quienes lo intentaron no hicieron más que atraer sobre sí el castigo de Dios y la propia ruina[67]. Isabel, que tenía una vena mística en su alma, podía entender este razonamiento; pero su reacción debió demostrar un exacto paralelismo. También ella invocó el nombre de Dios, para probar exactamente lo contrario de Abravanel".

"¿Pensáis, les dijo, a los representantes judíos, que esto os viene a vos de nosotros? A Abravanel o a Seneor para quienes la principal responsable del edicto era la reina, éstas frases debieron sonarles a hipocresía. Pero eran verdaderas. Mostraba en términos inequívocos que quien había decidido la expulsión de los judíos era Fernando, y que estaba totalmente determinado a ponerla en ejecución. ¿Ejercería entonces la reina su influencia para derogar la orden? No, ella no podía ejercer su influencia en este asunto, incluso aunque lo quisiera. Les dijo: "El corazón del rey está en manos del Señor, como los ríos de agua. El lo lleva por donde quiere". De nuevo se trataba de una frase evasiva, pensaba en el momento para eximirse de actuar, sino una frase que corroborara el mismo testimonio: era el "corazón del rey" el que insistía en el plan, y era Dios, no la reina, el único que podía influir sobre el rey y en este asunto".

No pensamos que el rey estuviese poseído de tanta religiosidad como la reina, tal y como expresa Abravanel en su relato. Sin embargo, nos da la impresión que, el promotor de la expulsión judía, el pionero de la empresa, instigado y con el apoyo de Torquemada, pudo ser el rey Fernando alegando o escudándose en razones divinas, y que dado el carácter de la reina y su gran sensibilidad religiosa, habían pren-

dido en ella y que, incluso los consideraba como un imperativo divino, porque ella en realidad no expulsaba a un pueblo sino a una religión, y dejaba la puerta abierta para liberarse del éxodo a los judíos que abrazasen la fe católica.

No obstante, en Fernando no se daban los caracteres de iluminismo, siendo un hombre de amores más terrenales que divinos. No olvidemos tampoco que, los bienes de los judíos aragoneses –bienes comunales que habían de pasar según el Decreto, a las arcas reales– excedían sobre los bienes de los judíos de Castilla, y una expulsión, amparada en el nombre de Dios, podía conseguir para Aragón caudales procedentes de los judíos que optasen por el exilio, y al tiempo liberarse de los hebreos.

Por eso Netanyahu, escribe en su obra sobre Abravanel[68], que "todo esto era un ejemplo de la hábil táctica diplomática de Fernando y de su capacidad de engañar y manipular con las personas con las que negociaba". Y le califica de "hombre sin corazón y sin conciencia, que tenía el prurito de aparecer como considerado, y la habilidad de descargar sobre los otros –incluidos en éste caso su propia esposa –la culpa de sus crueldades, Isabel era sin duda partidaria de la expulsión, pero no su fuerza motriz".

En opinión no probada del mismo, "ningún ruego ni súplica podía desviar a Fernando de su decisión, puesto que esperaba recoger una abundante cosecha económica de la expulsión de los judíos"[69].

En cuanto a la personalidad de Abravanel, éste había llegado a España en 1483, al caer en desgracia de Juan II de Portugal de acusada línea absolutista. Los reyes le invitaron a una audiencia real en Tarazona en 1484, ya que buscaban fondos para la campaña de Granada, y desde aquel momento, estuvo al servicio de los monarcas. Pero Abravanel, tenía sus raíces familiares en España, ya que su abuelo Samuel, personaje poderoso en la Corte de tres reyes de Castilla, con Enrique II, había sido contador mayor del Reino, y otro Judá Abravanel, al que se le considera bisabuelo de Isaac, fue tesorero de Fernando IV en Sevilla, y posiblemente almojarife mayor de Castilla. Había heredado por tanto Isaac Abravanel, lo que ha denominado Netanyahu "agudeza en las finanzas, su competencia, para la administración de la ciencia del Estado, y la destreza diplomática que todo comporta"[70]. En una palabra, que los Abravanel no eran advenedizos, e incluso alegaban estar afincados en la Península desde la época prerromana, siendo Sevilla su ciudad oriunda.

También Sélomòh, hijo de Verga, en "Vara de Judá", reproduce los esfuerzos que hizo Abravanel para anular el Decreto que iba a dictarse, y menciona lo que relató Abravanel: "En este tiempo estaba yo en la Corte... y hallé al Rey dos o tres veces, como pude, para suplicarle diciendo: ten piedad de nosotros. o rey, ¿por qué hazes esto a tus siervos? Ponle cuantas imposiciones quizieres de plata y oro y todo lo que cada uno posee y te lo dará, busqué a mis mejores amigos que hablavan al

Rey que rogassen por mi y juntáronse para hablarle, por quitarle de tal pensamiento, pues solo era una ruina de los judíos, pero como aspid sordo serrava sus oidós, y ninguna cosa le bastava..."[71].

Son contestes ambas versiones: la de Netanyahu y la transcrita por Albiac, sobre Abravanel (1437–1508) que ha sido merecidamente definido como la "última voz representativa de la Edad Media judaica", "místico y pensador apocalíptico de la mayor altura e influencia", "estadista y filósofo", y en sus últimos años de vida, "padre de los movimientos mesiánicos de los siglos XVI y XVII" en reconocidos y justos calificativos de Netanyahu. Se nos aparecen como proféticas, las frases escritas por Abravanel sobre el futuro de los Reinos de España: "Su nación sufrirá las fuerzas de un desequilibrio (...) se transformará en una nación de conquistadores. Buscando oro y riquezas, viviendo por la espada y reinando con un puño de acero. Y al mismo tiempo, os convertiréis en una nación de iletrados y las instituciones de conocimiento ya no serán respetadas".

Aparte de estos fiables prolegómenos de los esfuerzos que in extremis hicieron las principales cabezas del judaísmo castellano y aragonés, en casi todas las historias se contiene la leyenda o realidad que se adjudica a Torquemada, entrando como un fanático en las habitaciones reales portando un crucifijo y amonestándoles para que no cayesen en las propuestas de las cabezas judías que antes hemos mencionado: "Judas vendió una vez al hijo de Dios, por treinta dineros de plata: Vuestras Altezas piensan venderlo por segunda vez por treinta mil. Ea, señores, aquí lo tenéis. Vendedlo"[72]. Esta escena la reproducen diversos historiadores. ¿Realidad? ¿Leyenda? Nosotros la consignamos, porque de lo que existen noticias fidedignas son los ruegos a los reyes a que antes hemos hecho mención de Seneor y Abravanel, que no tuvieron éxito, prevaleciendo así los dictados y el programa que, creemos, fue hábilmente trazado por Torquemada.

Consideramos que de no haber existido la imponente máquina represora de la Inquisición, y la figura de Torquemada, a un tiempo fría y apasionada, posiblemente la expulsión judía no se hubiera producido. Pero los reyes, que con gran error habían propiciado la nueva Inquisición, fueron los primeros en encontrarse frente a sí, con una potente institución religioso–estatal que anulaba a veces sus decisiones personales, sin que ello no presuponga la existencia de una "espiral endemoniada", una brutal presión social que ya era demasiado fuerte, pese a que los reyes tuvieron que tener conciencia del desastre económico que la medida iba a acarrear.

Los acontecimientos simultáneos del descubrimiento del Nuevo Mundo, quiérase o no, trasmudaron en cierto modo, la cerrada mentalidad de los súbditos de los Reinos y hasta de los propios monarcas. La apertura hacía nuevas tierras, abrieron nuevas perspectivas y también un nuevo sentido de la vida, agrandando los tan cortos y mezquinos horizontes de los cristianos de aquel fin del medievo,

de aquella Castilla apagada y rezadora, ensimismada y vacilante, pobre y cerrada al mundo conocido.

Es posible que, de haberse adelantado el descubrimiento de las nuevas tierras, ante tal halagüeña situación, y nuevas o imaginadas perspectivas de vida, la cuestión judía hubiese pasado a segundo plano, y la cruel medida del destierro no se hubiese producido.

## 7. ¿Era el momento propicio para adoptar la decisión final?

Y nos preguntamos ¿era aquel momento, finalizada la Reconquista, el propicio para tomar la decisión final? Suárez también se hace la misma pregunta de como en tan breve espacio de tiempo, de la confirmación del Ordenamiento de Valladolid al Decreto de 1492, que extirpaba al judaísmo de manera radical, y emite su punto de vista: "No parece posible una respuesta unívoca, pues son muchos los factores que intervinieron", y manifiesta, como "resulta inexcusable reunir en una misma exposición ambos problemas, el converso y el judío, a los que el odio popular identificaba". Para el mismo –y está acertadísimo en su aguda respuesta–, "se estaba produciendo paulatinamente un giro en la mentalidad, que pasaba del antijudaísmo al antisemitismo: la raíz del mal no estaba en las doctrinas, sino en la propia naturaleza del judío, que seguía siéndolo aunque se bautizase"[73].

Sin embargo, tal vez era un momento histórico clave, que describe Franco Cardini[74], en el sentido de que es posible concebir hoy, con sus guerras continentales y sus manejos diplomáticos, pero incide este historiador en lo que entonces denomina "realidad práctica", y ésta "se adelantó notablemente a la mentalidad y a las teorizaciones", aunque aclara que, "la gente" del siglo XV, "quizás actuaba a la moderna pero su mentalidad era medieval". Y para Cardini, esta ruptura de la unidad en el mundo cristiano, estos "desgarrones a la túnica inconsútil de Cristo", eran desde un punto de vista conceptual inaceptables.

Entendemos, sin embargo, que en los momentos en que iba a promulgase el Edicto de expulsión, no existían –ni habían existido durante el reinado de los Reyes Católicos– signos de violencia antijudía. Sin duda, el férreo poder de los reyes, no los habrían tolerado. Existía, eso sí, el malestar de los cristianos hacia los judíos y el consiguiente resquemor que no cesaba, e incluso iba aumentando, pero ello era un mal endémico, porque la realidad es que en el período de los Reyes Católicos no se dieron signos de violencia manifiesta contra los hebreos como había ocurrido en precedentes reinados.

A. Mackay[75], nos proporciona una lista cronológica de los movimientos antijudaicos en el siglo XV, y aunque faltan algunos de mínima magnitud, avala lo que antes decíamos sobre la ausencia de revueltas o actos de fuerza, contra las Comunidades judías en la etapa de los Reyes Católicos[76].

No cita Mackay el que consideramos único suceso sangriento que se produjo en Zaragoza, a raíz del asesinato del inquisidor Pedro de Arbués, que fue una brutal contrarréplica ante tal crimen, aunque enfocada la rebelión contra los conversos.

En la vida de relación judeo–cristiana en el ámbito peninsular, desde su asentamiento, expresa Monsalvo[77], habían sido múltiples los rechazos antihebraicos, aunque su peso relativo no fuera uniforme, y sistematiza genéricamente estas manifestaciones antijudías en "acciones violentas" (agresiones físicas, saqueos a juderías que terminaron a veces con matanzas de hebreos) casi siempre a cargo de las masas populares. Asimismo, cuando analiza la "presión legislativa", cita las normas de convivencia y relaciones judeo–cristianas, y el alcance, a veces restrictivo, de las medidas legislativas. Y, en tercer lugar, la que denomina "ofensiva intelectual y doctrinal" en que incluye los debates, controversias y polémicas, y los sermones y campañas de predicación, en los que se incita a los cristianos a sensibilizar a la opinión pública. En último lugar, como cauce de "concienciación moral" que crearon climas de repulsa contra los judíos, fueron la difusión de supuestos sucesos, acerca también de supuestos crímenes rituales cometidos por judíos o conversos, prácticas de hechicería, etc.

Por lo tanto, durante el período de los Reyes Católicos, aunque prosiguiera creciendo el rechazo al pueblo judío, por parte del pueblo llano y burguesía, por motivos económicos, y bajo clero por motivos religiosos, aquella etapa había estado exenta de revueltas y de actos sangrientos, y solo, con alguna excepción, como la revuelta de Zaragoza, con motivo del asesinato del inquisidor Arbués. El mérito de tanta bonanza estuvo, sin duda, en los reyes, que no toleraron ningún acto de fuerza o presión física contra los judíos, si bien, se vieron obligados por la presión de Cortes y pueblo, a la adopción de determinadas medidas discriminatorias contra las Comunidades judías.

Con un panorama tan esperanzador, solo turbado por el incesante clamor popular, los reyes "decidieron navegar sobre la marea antijudía en lugar de contenerla", y "prefirieron navegar sobre ella y canalizarla hacia el Decreto de Expulsión"[78].

Y, es momento de resaltar el comportamiento ejemplar del pueblo judío en toda su trayectoria de vida en España, en que pese a las acometidas, algunas sangrientas, jamás repelieron las agresiones. Llevan razón algunos historiadores al proclamar, y ello es un hecho que no admite discusión, cuando afirman que los

judíos españoles, durante los siglos de convivencia fueron leales, sumisos y pacíficos, sin registrarse, respecto a su proceder, ningún intento de violencia. La pasividad hebrea –gran mérito de este pueblo– fue una postura constante durante los siglos de convivencia peninsular. Las presiones y violencias ejercidas las aceptaron siempre con admirable conformismo.

La que pudiéramos llamar "antesala" del destierro, estaba, sin embargo, marcada por un rosario de sucesos ocurridos durante la estancia judía en España. Sobre todo, consideramos una fecha, 1391, que marcó un "impasse" negativo para el futuro de las Comunidades judías peninsulares, y que después, se vio corroborada por los reiterados ataques hacia las mismas por parte de eclesiásticos, concejos y cortes. En el caso que nos ocupa, los reyes se encontraban presionados por toda una serie de acontecimientos que era difícil soslayar, aunque insistimos que, la medida no estaba justificada en aquellos momentos, en que durante su reinado no se habían producido revueltas, ni marcados actos hostiles populares.

Ahora, concluida la guerra contra el musulmán, la opinión pública exigía a los reyes que tomasen una categórica decisión que pusiese fin a tanta discordia de siglos. En éste aspecto, estimamos que los reyes se vieron forzados a la adopción de la drástica medida de extrañamiento, que hubiera llegado más o menos tarde, porque el pueblo les acuciaba. Otra cosa es la precipitación y la injusticia de como se llevó a cabo. Es lo que se ha considerado como la prisa de una decisión, decisión que no urgía. Hay que tener en cuenta también que el sistema inquisitorial, pese a la bárbara e inhumana presión contra el converso, no había dado sus frutos encaminados a armonizar aquella convulsa sociedad, ideológicamente encontrada de modo permanente.

La medida, la decisión final no era la única que se había producido en el ámbito europeo. En todos los países encontramos aplicada la violencia hasta sus últimos grados: reyes que urgen la elección entre el bautismo o la muerte, o entre la conversión o el destierro, y obispos que dificultaban y agriaban la vida a los hebreos, para que el castigo les condujera a la Iglesia.

Pero el caso más singular de España, que no se dio en ningún país, es que sorprendentemente, los reyes, hasta los últimos momentos de la expulsión, y aún después de ella, siguen dictando un sin fin de medidas protectoras hacia las Comunidades judías. Como pone en claro Américo Castro[79], "hasta el siglo XV los cristianos mezclados con los judíos –no lo olvide el lector– y fue así posible que incluso cristianos de ascendencia regía amaran a judías, y que la madre de Fernando el Católico fuera de sangre hebrea".

Está acreditado y no admite controversia, que el trato dado por los reyes a los judíos fue excelente, aunque también no debe olvidarse que, salvo en contadas ocasiones, este trato tan cordial que se les dispensaba, era en parte por la utilidad que

para los monarcas tenían los judíos en el orden financiero, aunque no descartamos que, en todo momento predominaron los motivos humanitarios, salvo en el acto final, tajante, que no admitió ni súplicas, ni enmiendas, ni correcciones.

No obstante, la expulsión de los judíos que iba a decretarse no era una idea nueva, como hemos visto, esbozada en la etapa visigoda y ya tratada en la Corte de Alfonso XI, y muy cercana en tiempos de Enrique IV.

A nuestro entender, los reyes tuvieron que sopesar los pros y los contras antes de decidirse y lanzarse a la solución final que, en mucha parte, esto hay que reconocerlo, estaban inmersos en unas circunstancias que se habían radicalizado y que no admitían "pasar página", como tantas veces lo habían hecho durante su reinado, respecto a la protección hebrea. "En el fondo –interpreta Mª Antonia Bel Bravo[80] y apoyamos su tesis, –la única solución que cabe pensar, es que los soberanos se unieron, a pesar suyo, a las soluciones radicales que en el fondo no deseaban ver triunfar. Y agrega: "Ésta es la conclusión a la que han llegado varios historiadores actuales, impresionados por la política equilibrada llevada a cabo por los Reyes Católicos, que ellos han podido constatar hasta la expulsión". Se refiere a las opiniones de Beinart, Kriegel y otros.

Todo aquello, naturalmente, añadido o incrementado por el influjo de motivos religiosos. Isabel I, en este aspecto obró, a nuestro juicio, con una gran dosis de fervor religioso, propio o contagiado, o inducido por eclesiásticos, confesores y a la vez inquisidores de su entorno, que la llevaron, indudablemente a un estado de confusión, considerando de buena fe que con la medida se iban a resolver de plano y para siempre los problemas de fe religiosa, tan ensombrecidos, y a veces tan difusos, y lograr la unidad de los Reinos y que, por supuesto, se creía elegida del Altísimo para adoptar la decisión final. Isabel la Católica no fue fanática, sino mística y no intolerante, sino recta, quizá de un cerrado misticismo, de devoción meticulosa y religiosidad clara y ordenada y poseída de escrúpulos religiosos, hasta el punto de que se ha dicho de ella que la voluntad de Dios era su ley y como dijo Castelar: "era Isabel un misterio sobrenatural". ¿Cómo aquella mujer, sobria, humana y caritativa, y de inaudita prudencia, pudo estampar la firma en el Decreto?

Los reyes, y en especial la reina, estaban convencidos, que les había tocado llevar a cabo una misión trascendental de altos vuelos. En frase de Fernández Álvarez[81], "prende un fuerte sentido de providencialismo divino, que les hace ejecutores de la Divina Providencia". Para el mismo, "esa vinculación con la divinidad, a la que aluden solemnemente los Reyes Católicos –tanto en las Cortes de Madrigal, como en las de Toledo,– les da un sentido de misión histórica a cumplir; ésta será –prosigue– la doctrina del providencialismo divino de las que se hacen eco los cronistas. Se considerarán brazos ejecutores de la Divina Providencia, y por ello, en la obligación de emprender la cruzada contra el Reino nazarí de Granada". Estima el mismo historia-

dor, que la expulsión de los judíos subsiguiente, es una "determinación en la que hay que ver un tanto por ciento muy elevado de correspondencia al favor divino, con algo que a sus ojos resultaba grato al cielo". A Isabel de Castilla no puede desligársela de su actuación en el caso de la expulsión hebrea, actuación polémica. Peggy K. Lis, estima en la reina el personaje que "cambió para siempre España, y de manera menos perceptible el mundo entero", aunque significa estar ante una mujer, "enormemente compleja". Tuvo en definitiva errores, pero también aciertos, y muchos, según nuestro criterio, pero se creyó –como escribe Alvar– "sinceramente puesta por Dios en la tierra para ejercer su labor y, por ende, hacia el bien servirle encaminó todos sus esfuerzos y saberes".

A todo ello, se unían o se asociaban en lo terreno, las incesantes exigencias de los procuradores de las Cortes de Madrigal de 1476, y las de Toledo de 1480, en cuyas Cortes, se acuerdan medidas sensiblemente opresivas y humillantes para las Comunidades judías, que se establecen no por imperativo o mandato regio o como reales decisiones, sino por exigencias expresas y puntuales de los procuradores y, éstos a su vez, influidos y espoleados por el pueblo llano.

Los judíos habían estado sometidos, desde su asentamiento en la Península, sobre todo desde la etapa final del Reino visigodo, a una legislación restrictiva, de variable intensidad según los momentos, que en su mayor parte, se acataba pero no se cumplía. Según iban sucediéndose las leyes coercitivas para las juderías, siempre se cerraban con la misma cantinela: se exhortaba al fiel cumplimiento de las anteriores dictadas. No existió nunca realidad o voluntad de ejecución respecto a las leyes antijudías, por mucho empeño que mostrasen la Iglesia, algunas parcelas de la nobleza y burguesía y el pueblo.

Los propios reyes que sancionaban la legislación antijudaíca acordada en las Cortes, eran los mismos que, a renglón seguido, se pasaban al campo de la plena tolerancia, o de la cuasi–tolerancia y aún más: a la protección de las Comunidades judías, sencillamente, porque el poder real para desenvolverse, precisaba, necesariamente, de los judíos.

Las leyes promulgadas permanecían sin aplicación en los anaqueles de las cancillerías, pero, sin embargo, ahí estaban vigentes y no derogadas, como testimonio del clamor y sentir del pueblo. En tanto, la población judía había vivido bajo una relativa tolerancia –la máxima que, en tiempo y grado, había tenido en relación con la observada en el resto de Europa– durante la existencia de los reinos góticos, y en los reinos que fueron formándose la invasión musulmana.

En el dilatado periodo histórico de su permanencia en España, las Comunidades judías habían sobrevivido, hábil y estoicamente, orillando los aciagos temporales de marcado antijudaísmo, pero no sólo esto, sino como interpreta Azcona[82], llegándose a "forjar sueños mesiánicos de asentamiento, de dominación

y de poder. No era posible otra solución, estando ocupada Palestina por el indómito poder musulmán". En esto estriba mucho su poder, resistencia y aguante ante las calamidades y las opresiones.

En criterio de Rafael Gibert[83], un Decreto como el de la expulsión, veinte años después, bajo Carlos I no se hubiera dictado. El jurista no hace sino exponer una futurista teoría. Ratificamos su idea, aunque, considerando que los tiempos que cita ya eran otros. Se había entrado en la Edad Moderna, y entronizado una amplitud de conceptos antes inimaginables respecto a la convivencia y la tolerancia. Aparte de que todo el aparato financiero–comercial judío, no hubiera sido despreciado y arrinconado por el emperador y su Corte.

La expulsión de los judíos, interpreta Azcona[84], fue "una operación quirúrgica complicada y anunciada, con antelación en los Reinos hispánicos". Y clarifica que "si los Reyes levantasen la cabeza, quizá aducirían razones que hoy no entenderíamos, a la distancia de cinco siglos". Llega a la razonada conclusión que, "concedidas las demasías de muchos subalternos, ávidos de rapiña, no se podría dejar de reconocer que Fernando e Isabel realizaron dicha operación quizá no con pericia, pero sí con rectitud". Y se pone también en el lado de los expulsados: "Si los expulsados levantasen las suyas, no entenderían el fundamentalismo de los cristianos, que por razones teológicas confesionales y religiosas los echaban de sus casas".

Como conclusión, el citado historiador interpreta: "Sin levantar ni inclinar nuestras cabezas, pero intentando penetrar en las de ellos y en la sociedad que les envolvía, parece que los reyes no pudieron sustraerse al dogmatismo del momento y actuaron con conciencia recta y sin ápice de maquiavelismo". La disgresión, en términos generales, puede aceptarse, pero nunca ha de olvidarse la falta de sentido de humanidad en su dictado.

Estamos también de acuerdo con la última conclusión a que llega Azcona: "Los judíos fueron discriminados por su identidad y sus prácticas: no se dejaron asimilar y prefirieron la expulsión a la conversión y al bautismo". Y una última frase, que en definitiva, es un merecido elogio al pueblo judío: "Fueron macabeos que prefirieron ser mártires, antes que renegados", mártires que con su postura –añadimos nosotros– salvaron las raíces o la supervivencia del judaísmo.

¿Se dieron ideólogos en la toma de la decisión?

Se ha señalado, como uno de los ideólogos, a Ramón Llull (1233–1315), cuyas obras figuraban en los anaqueles de la biblioteca de la reina. Sugiere Suárez[85], que pudo ser ideólogo de la expulsión de los judíos o de quien siguieron los monarcas sus directrices.

En su versión[86], Llull proponía solucionar el problema del pueblo, que no había recibido a Jesús como Mesías mediante dos acciones consecutivas: una gran

catequesis que liberara a los judíos de la influencia rabínica y les llevase a la verdad y al bautismo, y en el último caso, la expulsión de los recalcitrantes. A juicio de Suárez, Fernando e Isabel se atuvieron a este criterio. "Algunos de sus antecesores ya habían intentado esta vía. Una amplía labor de catequesis acompañó al decreto de expulsión...". Considera el mismo, que ésta "doctrina Llull", puede considerarse como un "antijudaísmo moderado", ya que, existía otro violento, como el que se dio con antelación en Alemania, y nosotros añadiríamos, como el que se produjo en la etapa de los últimos reyes godos.

Algunos historiadores niegan rotundamente que se tratase de un edicto improvisado, y sostienen que Isabel y Fernando llevaban tiempo borrando o eliminando poco a poco, la tolerancia cristiano–judía. Y traen a colación el caso que en 1476 se terminó con la independencia judicial respecto a la jurisdicción penal, y que más tarde, en 1480, se crearon juderías separadas, y que en el final, enconmendaron al Santo Oficio la erradicación de los falsos conversos. Sin embargo, no tienen en cuenta que las dos medidas que primero se mencionan, lo fueron por imposición de las Cortes, actos de Cortes, que ellos suscribieron, aunque, en el fondo, nunca prestaron demasiado empeño en su cumplimiento. Y, en cuanto al establecimiento de la Inquisición, aquí si que puede verse la actuación personal y directa de los reyes, bien por convicción o por inducción de eclesiásticos y confesores.

Es difícil trazar un cuadro exacto de lo acontecido, y de las circunstancias que rodearon el triste final. Escribe Javier Varela[87], aludiendo a Américo Castro, que éste consideraba que la convivencia forzosa a lo largo de los siglos de tres credos incompatibles –judíos, moros y cristianos–: "Tres religiones y tres castas, rozándose, prestándose sus características y, sin embargo, encastilladas en sí mismas, deseándose la muerte". Todo ello produjo, según Varela, "una coexistencia rota definitivamente con el triunfo de la casta cristiano vieja, y fue desembocando en un modo de vida singular, siempre al borde del abismo; un estado de conciencia marcado por la inseguridad crónica, al desvivirse, el vacío, y la angustia existencial; en fin, por todas esas características que reúne el término de integralismo".

Y todo ocurría, tras casi cinco siglos de presencia judaica en los espacios peninsulares, en que habían convivido con las sociedades hispanoromanas, la andalusí y la de los Reinos cristianos del medioevo.

La hora definitiva sin embargo, había llegado tal vez sin aspavientos, pero con inesperada celeridad, como si los tiempos, y el correr de ellos, apremiase a los monarcas que ya dado el paso, no quisieron dar marcha atrás en decisión tan trascendente tomada con carácter irrevocable, pese a los esfuerzos y súplicas de las altas cabezas del judaísmo. Era una decisión, tan firme, que se convirtió en definitiva e intocable.

Se ha censurado por algún escritor, lamentando que el fanatismo católico español tuviera tanta fuerza para conseguir, cómo consiguió que, los judíos antes

de la expulsión se sintieran como extranjeros, acorralados y perseguidos en tierras que también eran suyas por derecho propio y ascendencia. Sin embargo, "llegó –escribe Varela–[88] el siglo fatídico, la "edad conflictiva", en que no se toleraron por más tiempo. Y eso, apunta Castro, "y por motivos religiosos ante todo". Y se pregunta el mismo autor: "¿Por qué intervino entonces la ruptura y no antes o después?". Y se contesta: "Supongamos que las castas, definidas ante todo por la creencia, se mezclaron en lo que tenían en común, repugnándose en lo restante. Digamos que estaban encastilladas solo en parte. Al fin y al cabo las tres religiones son monoteístas y librescas".

La historia del judaísmo hispano se clausura con carácter definitivo en 1492. Entonces se cierran las puertas, bajo llave, a piedra y lodo, a una fe religiosa que alternó en España con el cristianismo durante siglos, que anhelaba –torpe anhelo– a una exclusividad sin vecinos inquietantes e inoportunos, para así campear a sus anchas en su ascendiente y exclusivo proselitismo. Quedaban los conversos, pero eso se estimaba, por el momento, "harina de otro costal", sin pensar en que aquellos serían, a partir de entonces y hasta que transcurran al menos dos generaciones, el clientelismo más directo y productivo de la Inquisición.

No está descaminado Joseph Pérez[89], cuando clarifica –y nos sumamos a su opinión– que el Decreto de 1492 y la institución de la Inquisición, supondrán para siempre una "mancha negra" en el historial de los monarcas, aunque precise, omitiendo compararlos –hacerlo sería una tremenda injusticia e iniquidad– con "los sangrientos dictadores" del siglo XX, basando su diferencia –y está en lo cierto– que los reyes no pretendían el exterminio de los judíos, hecho que ha quedado claro a través de su conducta durante el reinado, sino "desterrar el judaísmo", como "fe religiosa".

Interpreta razonablemente el citado historiador, que la expulsión fue "un acto de barbarie", aunque desgraciadamente, añade, "la razón nos ha acostumbrado a semejantes decisiones y la historia reciente lo confirma".

La expulsión que iba a decretarse en 1492, "supondrá, –en criterio de García Cárcel y Moreno Martínez–[90], "la interpretación reduccionista de los españoles como cristianos puros". Y respecto a los conversos, "la desaparición de la cobertura de apoyo de sus hermanos judíos y la definitiva ruptura con el cordón umbilical de la sinagoga". Añaden, como "desde entonces los conversos se ven privados del diálogo vivo con la tradición y carecen de recursos para mantener una organización social clandestina, con lo que su calvario, arrastrado a lo largo del siglo XV, se agravaría".

# XV

# EL EDICTO DE EXPULSIÓN PARA CASTILLA Y LOS OTROS EDICTOS

## 1. La pretendida justificación del Edicto

El historiador judío H. Beinart, considera que el siglo XV fue el "siglo de la crisis del judaísmo español", y le asiste toda la razón, si tenemos en cuenta, que fue en el mismo cuando se instaura la Inquisición contra los conversos, y se produce la expulsión de los judíos.

En momentos de júbilo por la toma de Granada, el inquisidor general trató con los monarcas sobre el Decreto que dispuso la expulsión de los Reinos de España. Sánchez Albornoz justifica, que los monarcas cedieron cuando en su conciencia no hallaron un pretexto para enfrentar las oleadas de la saña popular. Andrés Bernáldez hace una radiografía de los judíos un tanto parcial: "Tenían presunción de soberbia: (pensaban) que en el mundo no había mejor gente, ni más discreta, ni más aguda, ni, más honrada que ellos, por ser del linaje e medio de Israel. En cuanto podían adquirir honra ("altorango"), oficios reales, favores de reyes o señores (lo hacían); algunos se mezclaron con fijos e fijas de caballeros cristianos, con sobras de riquezas... y quedaron más tarde en la Inquisición (que se hizo de ellos) por buenos cristianos e con mucha honra"[91].

Para Kríegel[92], la decisión fue adoptada conjuntamente por los monarcas y la Inquisición, por iniciativa del Tribunal de la Fe[93]. La decisión, interpreta Chaunu[94], la reclamaba el vulgo y la élite judeocristiana, la deseaba, y solo era temida por la Institución monárquica. El pueblo estaba impresionado por motivaciones religiosas y por las machaconas prédicas y recriminaciones contra los judíos. Fue el epílogo de un estado de tensión que llevaba arrastrando la sociedad española a lo largo del siglo XV. La oligarquía urbana y la burguesía contribuyeron a su expulsión[95].

Se dieron unas fases preparatorias a la promulgación del Edicto a modo de Instrucciones. Un documento que debió ser expedido con el fin de que fuera manejado por los comisarios portadores y calificado de alto secreto, relata las actuaciones que, como fases previas habían de observarse antes de la propagación del Decreto de 1492[96].

El documento contenía instrucciones concretas, sobre la forma de difusión del Edicto, que había de ser acompañado de "Trompeta o trompetas"[97].

En dichas instrucciones, se pormenorizaba que, dicho el pregón, se procedería a la ejecución de lo ordenado en las previsiones y comisiones. Ordenaban que habían de ir personalmente comisarios y notario, justicia y juez de la Hermandad, o en su caso, comisarios y notarios con testigos, y pondrían las armas reales en las puertas principales de la judería y en las casas de todos los judíos, "las quales casas aprenderán a manos de la corte de su alteza segunt por las dichas provisiones se manda fazer". La medida tenía como finalidad poner bajo la protección real a los judíos, especialmente sus bienes, y prevenir la desaparición o fuga de bienes de hebreos que habían de someterse a estricto inventario.

La expulsión no era una novedad, Había tenido precedentes, en tierras andaluzas en 1483, si bien aquel destierro, había sido programado, dirigido y ejecutado por los inquisidores bajo aprobación regia. La medida no tuvo un cumplimiento efectivo, aunque parte de la minoría judía desapareció de la Andalucía bética.

Beínart considera que si se somete a un análisis, la veintena de años que transcurren, desde el inicio del reinado de los Reyes Católicos, hasta la expulsión en 1492, "se observará que la joven pareja real hubo de enfrentarse a situaciones muy complejas, de las que ya estaban al tanto desde su boda, en 1469"[98].

El Edicto fue dado en Granada el 31 de marzo de 1492[99].

El Decreto, se comunicó con acusado sigilo y fue trasladado a los lugares de destino, acompañado de cartas en las que se explicaban las razones de su dictado; "como veréis, porque vos ha scripto el venerable padre de Santa Cruz (Tomás de Torquemada), es proveído por nos y por él que los judíos de nuestros reynos y señoríos sean dellos expellidos...". Y a continuación:"Al tiempo que con el padre Prior de Santa Cruz concluymos la dicha expulsión, fue fecha conclusión y deliberación que dichos judíos, como enemigos velados de los christianos". Un fiscal de la Inquisición, en su intervención ante el Tribunal, el día 2 de mayo de 1492, se expresa: "...que por cuanto sus reverencias bien saben e es público e notorio que los judíos están de partida destos Reinos de Castilla, por mandamiento del rey e de la reina, nuestros señores, e del muy reverendo señor prior de Santa Cruz, Inquisidor general en todos los reynos e señoríos de sus altezas..."[100].

El Edicto se hizo público en Ávila el 1 de mayo, obrando el original en su Ayuntamiento[101], cuya copia fotográfica incluimos en esta obra.

Los principales destinatarios eran las ciudades y villas. Al pie de la tercera cara del pliego del Edicto enviado a Ávila se lee: "Auila" lo que indica que cada ejemplar llevaba el nombre de la ciudad, lugar o persona a quién iba dirigido.

¿Cuál fue el motivo de tanto retraso entre la firma del mismo y la publicación?

El Decreto se promulgó el día 1 de mayo –concretamente en Ávila y otros lugares– aunque la fecha del mismo es la de 31 de marzo, cuando aún no había pasado ni un trimestre desde la rendición de Boabdil. Es decir que, transcurren varios meses desde la firma y su publicación. El retraso en la promulgación pudo deberse a que en un principio los reyes pusiesen reparos, o vacilasen antes de firmar el texto que les presentaba Torquemada, aunque al fin sucumbieran ante la poderosa máquina del Santo Oficio, o bien tuvieran vacilaciones, o momentos de duda ante el trascedental paso que iban a dar, o el tiempo de retraso fuese motivado por los poderosos e influyentes judíos que les suplicaron la no adopción de la medida, o bien que esperaban buscar una ocasión propicia temiendo las consecuencias que el Edicto pudiera producir. Nunca se sabrán los auténticos motivos de aquel retraso. En Segovia también se publicó el día 1 de mayo y es curioso, según relató un testigo anónimo de los hechos, se hiciese su lectura "en el monasterio de Santa Cruz desta çibdad estando ay todo el pueblo desta dicha çibdad que fueron y concurrieron allí con muy devota e notable proçession"[102]. Resulta significativo este lugar de Segovia en que se dio a conocer el Edicto, el Monasterio dominicano de Santa Cruz, del que era prior fray Tomás de Torquemada.

En otros lugares se hizo público el Edicto en fechas no coincidentes. Se pregona, por ejemplo, en Zaragoza el día de San Pedro Mártir, el 29 de abril, en tanto que, en Barcelona, no se hace hasta el día 2 de mayo.

Motis Dolader[103], hace una sorprendente interpretación, sobre los días del calendario en que fue promulgado y su significado: "Repárese en que el día 29 de Abril constituye el Domingo inmediatamente posterior a la Pascua de Resurrección. ¿No encerraría, acaso, en las mentes clericales –pues fueron gentes de órdenes quienes supervisaron y llevaron a cabo en gran parte su ejecutoria– un simbolismo de purificación, lograda con el exilio del "pueblo magnicida"?

No rechazamos esta hipótesis que, muy bien pudo ser tenida en cuenta por cerebros distorsionados de clérigos que demandaban la expulsión judía. Otros apuntan que, el retraso en la publicación, obedeció a los preparativos previos que suponían tan grave e inesperada medida. Parece ser que el texto del Edicto llevaba ya "varios días redactado y reposaba, incómoda y molestamente en la mesa de despacho de los Reyes", sugiere Jaime Contreras[104]: "Allí había sido depositado una

vez que el Inquisidor fray Tomás de Torquemada lo hubiera redactado, arguyendo las mismas razones que explicaban... el establecimiento del Santo Oficio de la Inquisición"[105]. Aparte de lo que más adelante comentaremos, se saca la impresión de que en todas las maquinaciones, preparación y redacción del Edicto, intervino o debió intervenir siempre el inquisidor general, al que consideramos pieza clave en todo este negocio.

Lo cierto es, que la fecha del Edicto es a tres meses escasos de la toma de Granada. Y cabe otra pregunta ¿Cómo no se produjo inmediatamente a la conquista de la ciudad granadina? Algunos historiadores achacan el retraso a que la expulsión podía provocar una gran convulsión social. Discrepamos, porque los reyes, aunque tuviesen una vaga idea de lograr la unidad religiosa o una clara idea sobre ello, que podría lograrse solamente por la uniformidad, no pensaron o no debieron pensar en la urgencia de la medida. Es en este punto, donde estimamos que fue la influencia y el acoso sistemático de la Inquisición, encarnada la figura del inquisidor general, el que aprovechó el momento final de la Reconquista, para excitar a los Reyes a la promulgación del Decreto. Humanitariamente no cabe explicación, y sería una inmoralidad de la que excluimos a los reyes, ya que éstos, que habían contado con la colaboración financiera judía para la empresa final de la Reconquista, fuesen inmediatamente de consumada la unidad de los Reinos, a asestar un golpe mortal, precisamente a las Comunidades de las que procedían los financieros judíos que habían contribuido a la victoria.

Sin embargo, el Edicto, no debió caer sorpresivamente en villas, pueblos y ciudades, y sobre todo en la ciudad de Ávila, donde sus moradores habían vivido con desasosiego los prolegómenos y sensacionalismo de un proceso inquisitorial.

El texto del Edicto se ha considerado como una "inflexión histórica", que venía a romper la situación de tolerancia, y como un medio de coacción religiosa. La llegada de la noticia a las aljamas, causó el natural sobresalto y abatimiento. Impávidos, resignados, y con la mirada puesta ya en otras tierras desconocidas, se dispusieron a los preparativos para abandonar un país que desde hacía más de mil años era el suyo. "Pénso e digo/ Que va a ser de mí/ En tierras lejanas/ No puedo bivir". Estas imprecaciones, que se trasmiten en aquellos momentos, reflejaban la inquietud y abatimiento de los expulsados.

El conocimiento del Decreto por los judíos, lo comenta con tintes de amargura Jacques Attali[106], en torno a las dudas y la importancia de las Comunidades judías destinatarias del mismo: "Los judíos españoles comprenden entonces que van a padecer el mismo destino que los del resto de Europa. ¿Convertirse? Nada más peligroso si luego lo capturan a uno judaizando. ¿Partir? Pero ¿A donde ir? ¿A Portugal? ¿A Navarra? Allí también amenaza el antisemitismo. ¿Flandes? ¿Italia? ¿Francia? ¿Turquía? ¿Polonia? ¿Jerusalén? En todas partes –prosigue Attali– hay peligros.

Grandes señores de Aragón proponen ocultar a los proscriptos mientras todo se tranquiliza: están convencidos de lograr, con ayuda de Abraham Seneor, la posterior anulación de la expulsión. Otros les sugieren liquidar del mejor modo posible sus propiedades antes de que se colapsen los precios, y partir no bien puedan". Escalofriante relato que, indudablemente tuvo que darse entre los destinatarios del Edicto.

La expulsión de los judíos supondría, en opinión de Baer[107], "un acontecimiento político sin igual en la Edad Media". Y lo califica de este modo, considerando que las expulsiones que sufrieron los judíos de Alemania, o en los siglos precedentes los de Francia, no fueron parciales o no se llevaron a la práctica de un solo golpe, aparte de que la población judía de aquellos territorios estaba acostumbrada a andar errante. Para el historiador judío, solo la expulsión de Inglaterra en 1290, tiene similitud con la española, ya que aquella afectó a toda la población judía en un territorio completo, si bien reconoce que no pueden compararse las juderías inglesas con las de España, "ni en cantidad ni en calidad".

Insiste Joseph Pérez, en que la expulsión peninsular fue "un acto de barbarie", aunque desgraciadamente, –añade– "la razón nos ha acostumbrado a semejantes decisiones y la historia reciente lo confirma". Y cita los casos de Luis XIV, quien a finales del siglo XVII expulsó de Francia a los protestantes, y que finalizada la I Guerra Mundial, las naciones vencedoras –todas ellas democráticas– "no tuvieron escrúpulos en recomendar expulsiones masivas, o por lo menos consentirlas, y alude a que Francia expulsó de Alsacia a miles de Alemanes, y la expulsión de 53.000 búlgaros, 250.000 griegos y más de 1.000.000 de turcos en virtud de los tratados de Nevilly (1919) y de Lausana (1923), hechos por los que nadie se rasgó las vestiduras", y menciona también el caso, tras la II Guerra Mundial, en que a millones de alemanes se les obligó a abandonar las tierras de Polonia, Prusia oriental y Checoslovaquia, y concluye con la siguiente consideración: "O sea, que tan bárbaros se mostraron las democracias occidentales del siglo XX al desplazar a millones de seres humanos, como la España de los Reyes Católicos, al desplazar a 50.000 judíos. Es justo recordarlo, pero no hay derecho –enfatiza el profesor judío– a perdonar las primeras, lo que se sigue censurando en las segundas". Y nosotros añadimos, las conflictivas expulsiones de palestinos de nuestros días.

No obstante, el Edicto era un abuso de la prerrogativa real, y sobre todo, se dictó sin sometimiento previo, como era preceptivo, a la aprobación de las Cortes de Castilla ni a las de Aragón. El Decreto, promulgado bajo la forma de ley pragmática, se hizo como si fuera dado en Cortes o con la aprobación de éstas, cuando la realidad era que las Cortes no intervinieron en su elaboración y redacción.

El Decreto, que marcaba un exclusivismo religioso, consta de exposición y parte dispositiva. La primera muy extensa en la que se intentaba justificar la medida. Pero todo el fundamento del texto, se basaba en razones religiosas y teológicas.

En otro orden de cosas, el Decreto no tenía ningún componente de tinte racista, y mal podía tenerlo, como escribe Domínguez Ortiz[108], cuando los monarcas estuvieron rodeados de consejeros y ministros de estirpe semita. "Se deseaba, que en vez de exiliarse, recibieran el bautismo, e incluso se hicieron algunas presiones en este sentido...". No era una medida antisemita, pero sin embargo era una medida antijudía.

El erróneo calificativo de carácter antisemita del Decreto es reiterado por varios historiadores. Para otros, como Henry Kamen: "El rey y la reina no estaban eliminando a los judíos del país y, ciertamente acogiendo a los judíos en el seno de la Iglesia y asistiendo –como después veremos– al bautismo de Seneor, ante el altar mayor de Guadalupe, antes de admitirle en el Consejo Real, concediendo a los judíos un lugar más firme dentro de la sociedad cristiana"[109], y también, que aparte de aquellos significativos hechos, los reyes que habían tenido antes de la expulsión, judíos médicos y financieros, siguieron teniéndolos como "conversos".

La agresión antijudía que se contemplaba en el Decreto, no era contra los judíos como personas, sino contra el judaísmo, en lo que este concepto entrañaba, como modo de ser, pero obviando en todo momento el de raza. La pragmática estaba redactada –comenta Peggy Lis– en términos que expresan el deseo de liberar al Reino de una anomalía social, un elemento que subvertía a los verdaderos conversos y constituía un impedimento para cumplir el destino histórico de toda la cristiandad ("Isabel I de Castilla, Reina de España", en la obra de varios autores "Isabel la Católica, Reina de Castilla", pág. 33, Barcelona 2002).

## 2. El contenido del Decreto y el concepto de judíos

Se hacía constar, que ni las duras penas, ni el montaje de juderías separadas, ni incluso la expulsión de Andalucía, habían dado resultados ni cortado el daño: "...non bastó para entero remedio...", y por lo tanto, había que terminar con tan grave mal: "...como cese tan grande, oprobio e ofensa de la religión católica...".

El Edicto, iba dictado ex–profeso contra el pueblo hebreo de los Reinos en su totalidad: "...de qualquier edad que sean...", precisando que: "...salgan con sus fijos e fijas e criados e criadas e familiares judíos, así grandes como pequeños, de cualquier edad que sean...". Este párrafo era de una tremenda inhumanidad, ya que podía afectar desde los recién nacidos, hasta los enfermos y ancianos.

¿En qué concepto se tenía al judío, tanto por la Monarquía de los Reyes Católicos, como de los que les precedieron? ¿Eran súbditos de pleno derecho, como los cristianos? Toda la documentación al respecto nos confirma que se trataba de "huéspedes tolerados" o "súbditos de los monarcas", bajo la protección regia.

El Decreto de expulsión, se dirigía a los judíos, y es que bajo un punto de vista jurídico, –tomado extensivamente– aquellos estaban integrados en el patrimonio real. Eran, gráficamente, una propiedad privativa de los reyes, y éstos les dispensaban protección y seguridad, contribuyendo los judíos a este amparo regio, con impuestos especiales destinados a la Hacienda real, o que en parte, iban a los señoríos, cuando éstos tenían judíos bajo su jurisdicción.

Bajo este punto de vista, y porque eran súbditos de los monarcas con un carácter específico, el Decreto cumplía con el contrato recíproco entre reyes y comunidades judías que daban por resuelto y finiquitado. Esto desde el punto de vista jurídico, aunque hay que estimar que el derecho que se arrogaban los reyes sobre sus "especiales súbditos" judíos, a través de siglos y del sucederse de tantas generaciones incardinadas a los reinos de España, era un derecho teórico, formal.

Aparte el tremendo fallo cometido con la expulsión, –aunque no fuese violenta, como en otros lugares de Europa– suponía de hecho una coacción inhumana y anticristiana, y si se deseaba la ruptura del pacto de monarcas –judíos, las condiciones y plazos para la expulsión, debieron humanizarse al máximo.

Desde otro punto de vista, la expulsión era de carácter total y sin alternativa alguna, y tenía por objeto la conversión, no la expulsión. Para Kamen[110], el Decreto, "era implícitamente, un Decreto de conversión a pesar de su contenido", y puesto que era un "Decreto de conversión", no podemos –según el mismo–[111] calificarlo de "antisemita", en el sentido "étnico".

En el Decreto, se hace constar la dependencia directa del judío en relación con los monarcas, y que por ese motivo, se adoptó una decisión que estaba en manos de la realeza.

No está acertado Caro Baroja, cuando afirma[112], respecto a la relación monarcas–judíos, que aquellos –los reyes– "los poseían como quién posee un ganado, que produce mucho, aunque no sea agradable tener. Y este ganado se hallaba dedicado, en gran parte, a producir dinero mediante la usura y el logro, como otros ganados daban lana y leche". La frase es despectiva, inhumana e irreal. Excéntrica concepción, que sobre el judío tenía el antropólogo español, que viene a reducir a los judíos a mera mercancía.

No negamos la dependencia y relación, judíos–monarcas, en tiempos de persecución y en los de bonanza. Negamos rotundamente, el concepto de esclavitud y de mercancía que a la ligera les asigna Caro Baroja, que está lejos de la realidad,

porque en el suceder histórico de la estancia judía en España, lleno de baches, en que alternan la tolerancia y la intolerancia, la aceptación y el rechazo por parte del pueblo cristiano, los hebreos españoles ocuparon en incontables ocasiones puestos de preeminencia y de poder. En las Cortes reales, fueron consejeros, prestamistas y colaboradores de monarcas, y estos los tenían a su servicio como médicos, boticarios, cirujanos o astrónomos, y esa consideración real de estima hacia los judíos, viene a tirar por tierra los improcedentes puntos de vista del antropólogo citado. Aparte que, sólo en determinados momentos, vivieron en barrios separados, sino formando parte como vecinos inmediatos de la Comunidad cristiana.

En el Decreto, implícitamente, los judíos "eran invitados a salvarse del peligro de este mundo y en el otro, dejando de ser judíos". Para el autor de esta frase –Suárez Fernández–[113] el Decreto era un atentado "contra la misma esencia de Israel: su fe".

En su aplicación, sólo existía un medio para sustraerse del Decreto, que no se consignaba en el texto, pero que estaba comprendido implícitamente en el mismo: aceptar el bautismo y fundirse con la población cristiana. Por vez primera "se exigía a unos españoles lo que no se puede pedir y se elevaban las creencias y los usos sociales de otros –los cristianos viejos– a dogma político"[114].

El Edicto abordaba, en su principal causa, las motivaciones religiosas. Se pretendía, sin duda, una salida pacífica y ordenada de los hebreos, para configurar la unidad del Reino, que había sido unificado políticamente, aunque restaba hacerlo en el aspecto religioso. Desde este momento, la tolerancia se trueca en la que se ha descrito como "la más cruel de las intolerancias".

Se ha escrito mucho sobre el lamentable Decreto. Por diversos historiadores, se ha comentado su texto, intentando encontrar razones para la adopción de tal medida. Significamos, por lo conciso y realista en la interpretación, de todo lo contenido en el Edicto en cuanto a causas motivadoras, las que nos proporciona Monsalvo[115]. Para el mismo, el "esquema lógico" del documento consta de diversos puntos:

–Se ha descubierto que existen muchos cristianos que han caído en la herejía y apostasía; la culpa de ello la tiene el contacto con los judíos; los reyes, conscientes del problema, pretendieron solucionarlo anteriormente, estableciendo la separación judeo–cristiana en las Cortes de 1480 y otras medidas posteriores, y decretando la expulsión parcial judía en Andalucía; ante el fracaso de tales medidas, se decide la expulsión.

El texto del Decreto es de contenido religioso, aunque quedaba establecido –escribe Suárez–[116] "el principio de maldad congénita del judaísmo y de quienes lo practicaban" y que "no se admitía tampoco la diferencia entre personas; el mal radicaba precisamente en el hecho de ser judíos".

Se insistía en el mismo, haberse tomado las medidas de acuerdo con las leyes del Reino. Los judíos –aclara Suárez– que no eran parte del mismo y, por consiguiente entraban en la categoría de simples moradores, disponían de cuatro meses para su salida, la cual podrían evitar renunciando a ser judíos para convertirse en cristianos.

Por ello, se pregunta el mismo historiador[117]: "¿Creyeron los Reyes Católicos que dadas las condiciones indicadas, muchos judíos iban a optar al bautismo? Dar una respuesta es imposible". "Lo único que conocemos con certeza –agrega– es que, durante los cortos meses hasta la salida, hubo una desbordante intensificación en las predicaciones de acuerdo con el programa "lulliano".

Y alude a un documento referido a las aljamas de Torrijos y Maqueda, en el que el licenciado Luis de Sepúlveda, prometió a quienes se convirtiesen, la exención de impuestos durante varios años y la salvaguardia absoluta respecto a cualquier proceso inquisitorial.

Con el argumento de que no dieran mal ejemplo o amparo a sus antiguos correligionarios bautizados, se obligó a los judíos a decidir entre el bautismo o la salida, y la mayoría optaron por el destierro.

La extrema dureza del Edicto queda refleja en su contexto, si bien es cierto que, los judíos tenían una alternativa: o convertirse o emprender el destierro. Este era el que se ha calificado de "espantoso dilema", dejando sin embargo a los judíos una opción libre: la conversión, y con ella se librarían del destierro definitivo, y de un éxodo plagado de incertidumbres. Es cierto, como escribe Azcona[118], que el dilema era hacer "mártires o renegados", e incluso, a los que optaban por quedarse, a ser objeto de presión inquisitorial. Una auténtica coacción.

Las bases del Decreto se enumeraban en el texto:

–Era público y notorio la existencia de delitos cometidos por los judíos contra la fe Católica, sin que se hubiese conseguido extirparlos a pesar de los métodos empleados, por lo que se imponía la expulsión.

–El plazo que se daba a los judíos para el abandono de los Reinos era de cuatro meses, y los que recibieran el bautismo o retornasen con intención de recibirlo, quedarían integrados en la Comunidad cristiana.

–Se reconocía la plena propiedad de sus bienes y su disponibilidad, aunque se prohibía sacar del Reino oro, plata, metales preciosos, caballos y armas, de tal modo, que podían burlar la medida sacando el capital en letras de cambio o en mercancías de libre circulación.

Cuando comenta este último apartado Luis Suárez[119], recuerda que, "ninguna de éstas cláusulas se habían aplicado en anteriores expulsiones –Inglaterra, Francia, Austria– ni tampoco en las persecuciones religiosas y antisemitas cercanas

a nosotros. No es necesario recurrir –prosigue– al terrible holocausto de los años cuarenta, para encontrar medidas más duras que las de 1492. Sin que ello nos autorice a paliar la gravedad de ésta última".

La síntesis o motivo del Edicto, venía a ser en suma, terminar de una vez con la herejía de los conversos judaizantes.

El texto del Decreto abunda en considerar, como causa el proselitismo, observado por los judíos hacia el cristiano. Netanyahu proclama, y ratificamos su aserto, que a lo largo de toda la historia de los judíos en la España cristiana, no consta un solo caso de judío que haya sido procesado y castigado por ello[120]. Y añade, que tampoco existe constancia de caso alguno, de cristianoviejo español convertido al judaísmo. No existió por lo tanto, por parte de los judíos, una acción proselitista para la captación de cristianos viejos, aunque existiere para reconvertir conversos cristianizados.

Es curioso que en el Decreto de 1492, pese a la cercanía del proceso sobre el supuesto crimen ritual del Niño de La Guardia, no se haga mención al mismo, ni a las acusaciones judías, en boga en toda Europa, sobre profanaciones de Hostias consagradas, crímenes rituales, etc. Sin embargo, primaron en su contenido, razones de tipo religioso.

El aspecto económico del Decreto se centra en la prohibición de sacar oro, plata, y piedras preciosas. Las sinagogas, cementerios y demás bienes públicos de las aljamas o de las sociedades judías (benéficas o análogas), sufrieron la confiscación para convertirse las primeras en templos cristianos. Se dieron casos de Concejos que se comprometieron con las autoridades hebreas, a cambio de ciertas compensaciones, a proteger las tumbas hebreas de la profanación, aunque estos acuerdos, dice Baer[121], fueron anulados por las autoridades e incluso las aljamas fueron obligadas a pagar por adelantado los impuestos de uno o varios años a fin de impedir que la Caja del Estado sufriese detrimento.

"Todos los judíos –relata– recibieron órdenes de proceder a la tasación de sus bienes y de informar de su valor ante los Comisarios de la Inquisición y, quienes cometiesen fraude serían condenados como herejes relapsos". Para el mismo, "esta extraña intromisión pudo quizá explicarse como el final consecuente de toda aquella secuela de terrores, que la Inquisición había impuesto durante los últimos años en el territorio de Aragón y sus infortunados habitantes".

## 3. Lagunas en el texto del Edicto

Este aspecto, lo ha analizado y esquematizado en parte José Luis Lacave[122].

Efectivamente, en el Decreto, se autorizaba a los judíos que éstos pudieran vender, permutar o enajenar los bienes muebles y raíces.

El texto –en opinión que compartimos con Lacave– parecía "claro y concreto", ya que los judíos lo interpretaban como que podían vender sin excepción todos sus bienes, así como los bienes comunales o de las aljamas. Había que hacer numerario para los gastos y quebrantos que se les acarrearían con el éxodo, y este numerario podía proceder de bienes comunales, sinagogas, hospitales, cementerios, escuelas talmúdicas etc., y de hecho, se vendieron como tales en muchas aljamas como: Agreda, Plasencia, Segovia, Gerona...

"Pero pronto –escribe Lacave–[123], los municipios y los obispos interpretaban el texto del Decreto de muy distinta manera", sosteniendo la exclusión de los bienes comunales, los cuales no se citaban en el mismo. Surgió, una omisión o laguna –hubo otras muchas– de notorio alcance. Los reyes, tras un período de dudas, acabaron encontrando la solución contraria a la interpretación hecha por obispos y munícipes que como cuervos hambrientos, se habían lanzado a ocupar y vender bienes, que nadie podía comprarlos o confiscarlos por su cuenta. Y así lo ordenaron, en una carta desde Puebla de Guadalupe de 25 de junio de 1492, por la que los bienes comunales pasaban sin excepción al patrimonio real, con gran contrariedad para los judíos, ya casi en momentos de alzar el vuelo y emprender la marcha y quebrando la avaricia de eclesiásticos y munícipes que, entendían que los bienes comunales, debían haber sido adjudicados a aquellas instituciones.

La mayoría de aquellos bienes pasaron sin más al patrimonio regio que, a su vez, en ciertos momentos, hizo donación de gran parte a la Iglesia, órdenes religiosas y concejos municipales, porque en el caso de los bienes comunales de los judíos expulsos que radicaran en señoríos, a los que aquellos estuviesen adscritos o vinculados, se los adjudicaron los "señores del lugar".

El Decreto firmado por ambos monarcas, carecía de normativa específica de carácter económico, en orden a su ejecución. No contiene medidas concretas a observar sobre bienes de judíos, ni el tratamiento a seguir en las compraventas, ni en la forma de saldo o liquidación de las deudas a favor de los expulsos, ni en el

tratamiento sobre las deudas judiegas. Las medidas económicas ordenadas en el Decreto (prohibición de sacar dinero, ni joyas, confiscación de Sinagogas y bienes comunales, venta precipitada de bienes por los indefensos expulsos), han de considerarse o calificarse como un auténtico expolio.

Comenta el profesor de la Universidad de Haifa, M. Kriegel[124], que "el redactor o redactores del Edicto mantenían" y a continuación, cita por error el texto que observamos, no corresponde al Edicto firmado por los reyes para Castilla, sino a la Provisión del rey don Fernando para la Corona de Aragón, texto distinto al primeramente citado. En este Edicto para Aragón se contenía: "Y como los judíos por su propia culpa sean sometidos a continua servidumbre y sean siervos y cautivos nuestros y si son sometidos y tolerados es por nuestra piedad y gracia y si se desconocen y son ingratos, no viviendo quietamente y de la manera susodicha, es cosa muy justa que pierda nuestra gracia...". Estas frases que reproduce Kriegel –salvo alguna disculpable corrección que hemos hecho– se estampan en la Provisión para la Corona de Aragón, y no como por error de Kriegel, se contienen en el Edicto general[125].

En opinión del mismo autor, consta abundantemente la teoría de que como resultado de esa servidumbre, la propiedad de los judíos podía ser confiscada. Y muy oportunamente, trae a colación las frases de Santo Tomás de Aquino en su "De regímene Judeorum" en la que sostiene que los judíos "como consecuencia de su pecado, son o fueron destinados a perpetua esclavitud, y así los soberanos de un país puedan tratar sus bienes como propiedad suya, con la sola condición de que no les priven de todo lo necesario para subsistir". Advierte Kriegel, muy sagazmente, –y nos adherimos a su criterio– que "la doctrina llamada "tomista" es especialmente brutal en el texto del Edicto".

La doctrina tomista, del propio Santo Tomás de Aquino, incrustada en la Provisión para Aragón, sobre la esclavitud perpetua de los judíos, no deja de ser anticristiana. El cruel sentir de contenido tomista, se introdujo de lleno en dicha Provisión. Las raíces tomistas en el tratamiento de los hebreos son inequívocas, y su redacción no pudo sino proceder de Torquemada o de su círculo inquisitorial.

## 4. El plazo para la salida

El exiguo plazo de cuatro meses dado para la salida, aunque después Torquemada hiciera una ampliación de días, fue un plazo no solamente mísero sino ruin. Por eso nos sorprende la insólita e inesperada afirmación de Kamen, que

opina fue un plazo muy largo, y que era suficiente para "pensar y reunirse", e incluso habla Kamen de "este error de permitir un respiro tan largo".

No tenemos el mismo punto de vista. El plazo de cuatro meses, fue una auténtica arbitrariedad, rayana en la inhumanidad, porque en tan corto espacio, era imposible que las familias que optaran por el éxodo, pudieran arreglar y disponer de sus cosas, lo que les obligó, en tan miserable plazo, a desprenderse precipitadamente de sus bienes. Pero es que, además, plazo tan menguado no era suficiente para encontrar un sitio o lugar donde asentarse y proyectar su nueva vida.

Así transcurrieron los días de angustia y nerviosismo que se dieron en los miles de hebreos que rehusaron la conversión, al ver como el tiempo iba pasando, y el plazo se consumía, corría más veloz que nunca, sin haber resuelto sus problemas.

## 5. Los tres "Decretos" o "Provisiones" y cartas complementarias

El Decreto de 31 de marzo de 1492, era una Provisión para la Corona de Castilla. Existe también el Decreto, firmado en Granada, en la misma fecha, por el rey Fernando para la Corona de Aragón.

Aparte de estos documentos básicos, se expidió la Carta de Provisión firmada por Torquemada en Santa Fe, en 20 de marzo de 1492, es decir, once días antes, dirigida –la hallada hasta el momento– al obispo de Gerona, carta que se dice redactada "con voluntad y consentimiento de sus altezas", y que suponemos sería enviada también a otros prelados de los Reinos por el inquisidor general.

Se reconoce, de manera expresa en el Decreto, para la Corona de Aragón, la influencia y gestión del inquisidor Torquemada.

La Provisión o Decreto para Aragón reviste mayor insidia que el promulgado para la Corona de Castilla, y se advierten en él determinadas innovaciones, y sobre todo, la mención a Torquemada en la gestión del mismo, y significar la existencia de la usura como uno de los factores primordiales de la medida adoptada. Dice, concretamente, respecto a Torquemada: **"persuadiéndonos el venerable padre prior de Santa Cruz, general inquisidor de la herética pravedad en los Reynos y Senyorios nuestros por descargo de su oficio y de nuestra real consciencia para estirpar del todo la dicha heregía y apostasía..."**. Son frases textuales.

El Decreto para Aragón es más explícito y farragoso e incluso más ofensivo que el firmado por los reyes para Castilla, ya que en aquel se advierte de modo inequívoco la influencia inquisitorial en la medida adoptada.

Ello supone un contrasentido, ya que la Inquisición nunca tuvo jurisdicción contra los judíos, estando marcada y regulada su competencia, solamente para los conversos en casos de desviacionismo religioso o de criptojudaísmo.

La Provisión de Torquemada, aborda exclusivamente la cuestión religiosa como causa de la expulsión, siguiendo la tónica del Decreto dictado para la Corona de Castilla, de contenido más escueto que el texto destinado a Aragón. En ambos, en la Provisión de Torquemada y en el Decreto para Castilla, se omite incluir la usura como causa de la expulsión.

En el Decreto firmado por el rey Fernando, que tenía como destinatarios a sus súbditos aragoneses, se amplían y justifican otras causas, como la usura. Aparte de ello, consideramos su texto como una provisión injuriosa, al acusarse a los judíos de burlarse de la ley de los cristianos y de tener a éstos como idólatras.

El Edicto para Aragón es de una extraordinaria dureza, mucho mayor que el que tenía como destinatarios a los castellanos, incluso en la forma, y en él se hace mención a las "abominables circuncisiones y de la perfidia judaica", y la calificación calumniosa y ofensiva en el tratamiento que se hace del judaísmo como "lepra", y otras expresiones no contenidas en el texto para Castilla.

Trata la versión aragonesa, de forma insidiosa, la causa de la usura: "Hallamos los dichos judíos, por medio de grandísimas e insoportables usuras, devorar y absorber las haciendas y sustancias de los cristianos". También en el texto, se hace especial recordatorio, que los judíos "por su propia culpa están sometidos a perpetua servidumbre a ser siervos y cautivos". En la frase en que se dice el sometimiento del pueblo judío "por su propia culpa," aquí advertimos nuevamente, aunque de forma velada, su alusión al "deicidio", que pese al correr de los siglos, continuaba anidado o enquistado en las conciencias de los cristianos.

Comparando ambos Decretos, el dirigido a Castilla y el de Aragón, el primero es mucho más somero, escueto y lacónico, y más respetuoso –hasta cierto punto, naturalmente– que el destinado a Aragón que calificamos de desabrido y áspero. En el dirigido a Castilla se hace una pormenorizada relación de problemas planteados por los judaizantes, y como las medidas preventivas tomadas por los reyes desde su ascensión al Trono –obligatoriedad de vivir los hebreos en barrios distintos a los cristianos, la creación del Tribunal de la Inquisición y la expulsión de los judíos de Andalucía,– no habían resuelto los problemas.

Apunta Joseph Pérez[126], como en el Edicto para Castilla, se sienta el principio de la responsabilidad colectiva de la Comunidad hebrea, al estamparse frases como: "cuando algún grave y detestable crimen es cometido en algún colegio y universidad (se refiere sin duda a alguna corporación, comunidad o colectividad) es razón que tal colegio y universidad sean disolvidos y aniquilados y los menores por los mayores y los unos por los otros punidos".

Los tres textos, el de Castilla, el de Aragón y la Provisión de Torquemada, tienen, sin embargo, una característica común: No se menciona en ellos, excluir de la expulsión o destierro a los que, adoptasen el bautismo. Lógicamente, si la expulsión decretada, tenía como destinatarios a los judíos, los que dejaban de serlo a partir de los Decretos, ya no entraban dentro de las prescripciones dadas para el destierro y no les afectaban las mismas al abandonar su "status" religioso.

En el orden del tiempo, respecto a la publicación, el primero fue la Provisión de Torquemada, de 20 de marzo de 1492 que se conserva en el Archivo de la Corona de Aragón, Real Patrimonio y publicado por vez primera por Rafael Conde[127]. Los dos Decretos posteriores, fueron el Edicto de los Reyes Católicos ó "Real Provisión de los Reyes para la Corona de Castilla", y el tercer Edicto, la "Real Provisión del Rey Don Fernando para la Corona de Aragón", ambos dados desde Granada en 31 de marzo de 1492.

En opinión de Joseph Pérez, resulta evidente que el texto de la Provisión de Torquemada sirvió de base para los otros dos, lo cual demuestra el protagonismo de la Inquisición. Un protagonismo –añade– que la versión aragonesa admite abiertamente. Tal vez los reyes, en el Edicto para Castilla, debieron juzgar excesivo, estampar los términos contenidos en el Decreto para la Corona de Aragón, teniendo en cuenta, que la Inquisición sólo tenía jurisdicción sobre los conversos[128].

Tanto la Provisión de Torquemada –adelantada en el tiempo a los Decretos reales, no sabemos porqué motivos– como los Edictos para Aragón y para Castilla, no mencionan el reciente proceso sobre el supuesto crimen ritual de La Guardia. Solamente Torquemada cita en su Provisión: "los procesos y actos della (de la Inquisición) el gran daño a los cristianos...".

Justifica Torquemada su propia Provisión como base – así parece deducirse– del Edicto Real:"Y como quiera que sus altezas, como católicos príncipes, acordaron de proveer cerca de ello, hubieron por bien que yo proveyese por mi oficio". Y añade: "Por ende, con voluntad y consentimiento de sus altezas, acordé y doy esta mi carta...".

No se explica esta autorización real que cita en su provisión. Viene a decir que los reyes "acordaron de proveer cerca de ello", pero la cuestión es que de la Provisión del inquisidor general, se anticipa en días a la fecha de los Edictos reales.

Se contienen en la Provisión de Torquemada, dirigida al obispo de Gerona, y en la Real Provisión de los reyes para la Corona de Castilla, muchas similitudes y concordancias en la redacción de ambos textos, demostrativos de que dichos documentos fueron redactados por la misma o mismas personas o por los mismos círculos.

Si la provisión del inquisidor se adelanta en la fecha de su firma, en relación al documento real, en nada menos que once días, que Torquemada adelantó también su publicación, y con ese anticipo, quiso tal vez –todo son suposiciones– que una vez dado el transcedental paso, sus dictados fueran seguidos sin excusa por los reyes, o bien, ser como un anticipo–explorador, tendente a pulsar y valorar el efecto que produciría la medida aún no promulgada, y todo de acuerdo con los reyes.

Es de suponer que, Torquemada redactó su propio "Edicto" que firma y que, denomina "Provisión" y por ciertas expresiones en su redacción, éstas coinciden con el documento real, y ello nos hace pensar que Torquemada o personas de su círculo o entorno, redactó o redactaron su caso en ambos documentos, aunque lógicamente, en el expedido por los reyes, se contemplan otros aspectos complementarios, como el otorgamiento de seguro de sus bienes, así como las previsiones de seguridad y amparo respecto a los expulsos, que lógicamente no eran de la competencia funcional de Torquemada, ni del Tribunal que presidía.

**Pero, sin embargo, ambos documentos tienen una similitud y un paralelismo grande, y hemos observado en un minucioso comparativo, examen que existen frases en la provisión de Torquemada calcadas en el Decreto Real.**

**Nos referimos, entre otras, a las siguientes: Al final del tercer párrafo de la Provisión de Torquemada, se dice textualmente: "haciéndoles entender que la ley de los cristianos es burla y que los cristianos son idólatras, según que todo parece y consta por gran número de testigos y confesiones, así de los dichos judíos como de los que fueron pervertidos y engañados por ellos, lo cual ha redundado en gran daño y detrimento y oprobio de nuestra Sancta Fe Católica...".**

**En la Real Provisión, en el cuarto párrafo de la misma: "y haciéndoles entender que no hay otra ley, ni verdad, salvo aquella, lo cual consta por muchos dichos y confesiones, así de los mismos judíos como de los que fueron pervertidos y engañados, por ellos, lo cual ha redundado en gran daño y detrimento y oprobio de nuestra Santa Fe Católica".**

**En el párrafo 5 de la Provisión de Torquemada, se dice:**

**"Por ende... mando a todos y a cualesquier judíos y judías, de cualquier edad que sean... que hasta en la fin del mes de julio primero que vendrá deste presente año, salgan y se ausenten y vaguen de la dicha ciudad y de todo su obispado y villas y lugares de todos sus hijos e hijas, familiares, criados y criadas, y no vuelvan ni tornen ni entren perpetuamente en él ni en parte alguna del...".**

**En la Real Provisión, en su párrafo 8: "Y sobre ello mandamos dar esta nuestra carta por la cual mandamos, a todos los judíos y judías, de cualquier edad que sean... que hasta el mes de julio primero que viene deste presente año**

**salgan... y no sean osados de tornar a ellos, ni estar en ellos, ni estar en ellos ni en parte alguna dellos, de vivienda ni de paso...".**

Podríamos seguir con la concordancia de otras expresiones que se contienen en la Real Provisión y en la de Torquemada.

Las frases son sorpresivamente calcadas, y a veces, tratando de desfigurar con análogas expresiones y alguna que otra palabra distinta, evidencia que él, Torquemada, redactó o, bien lo hizo el círculo de redactores, ambas "Provisiones".

**Y similitud hasta en el final de ambos documentos:**

**En la Real Provisión: "Dada en la nuestra Ciudad de Granada, a XXXI días del mes de Marzo, año del nacimiento de nuestro Señor Jesucristo de mil cuatrocientos y noventa y dos años". Y en la provisión de Torquemada: "... dimos esta nuestra carta en la villa de Santa Fe, a veinte días del mes de marzo, año del nacimiento de nuestro salvador Jesucristo de mil y cuatrocientos noventa y dos años".**

No está descaminado Baer al establecer que, por su contenido y estilo, esté redactado –se refiere al Decreto de expulsión– en el "lenguaje de los inquisidores y en la jerga de los protocolos de sus tribunales y sin duda –reafirma– salió del Taller de la Inquisición"[129]. Y la misma opinión, –mucho antes que Baer, en los tiempos en que aún se "santificaba" a Torquemada,– mereció al académico, que fue de la Real Academia de la Historia, Abelardo Merino Álvarez, que ya, en 1926, asegura que en el convento dominico de Ávila "se fraguan, tras lo del Niño de La Guardia, la expulsión y las persecuciones de los hebreos"[130].

La mayoría de los historiadores aceptan la tesis de que fue Torquemada, no solamente el inspirador, sino el redactor del Edicto. Escribe Kamen[131] que "en términos realistas", la decisión no surgió de ninguno de los monarcas, sino del parecer de la Inquisición. Baer[132], confirma la intervención del inquisidor general en el dictado de los edictos de expulsión. Trata esta cuestión León Tello[133]. Suárez es contundente[134]: el borrador definitivo del Decreto "fue presentado a los Reyes por fray Tomás de Torquemada el 20 de marzo de 1492", añadiendo que, "de acuerdo con la estructura adoptada para el gobierno de la Monarquía, correspondía su redacción al Consejo de la Inquisición", y que la intervención de Torquemada fue en más de un aspecto, decisiva[135]. Y el mismo, lo reafirma en otro estudio[136] en el que mantiene rotundamente: "El Decreto que firmaron los Reyes fue redactado por Torquemada...".

El parecer de que Torquemada fue el redactor del Edicto, creemos responde a la realidad, aunque no conste prueba documental alguna, y simplemente, con base en presunciones y detalles que antes hemos analizado.

Para Kríegel[137], "la Inquisición fue el primer motor, la fuerza dinámica primaria". Y añade: "hoy es ya bien sabido que la Inquisición redactó el edicto de

expulsión. Su papel, y el personal de Torquemada, siempre se había sospechado, pero ni el hecho ni su importancia se habían subrayado hasta ahora en las discusiones sobre la expulsión". Y alude a lo que puede calificarse de "borrador", refiriéndose a la Provisión de Torquemada de 20 de marzo, que estimamos no es tal "borrador", sino un anticipo del Decreto Real.

Cita Eleazar Gutwirth de la Universidad de Tel Aviv[138], un manuscrito copia del siglo XVIII de la B.N. de Madrid, número 10334, breve obra de historia eclesiástica, inédita, que se terminó de copiar en 1655, y dedicada a Diego de Arce y Reinoso, obispo de Tuy y posteriormente de Plasencia e inquisidor general (1643–1645). En la obra a que alude, se contiene un pasaje extenso referido a la expulsión de los judíos y Torquemada, y el autor, anónimo, atribuye a éste la expulsión: "Puso un Edicto que fue un gran terror y espanto a los judíos y le mandó publicar en el mes de abril de 1492, en la ciudad y arzobispado de Toledo, y en las provincias del Reyno de Castilla y León y en toda Andalucía...". Respecto al Edicto que cita, se refiere a la Provisión de Torquemada, y que precedió al Edicto de expulsión.

Autores judíos, que vivieron en aquellos días, como Sélomóh ibn Verga, acusan a que la medida fue concebida e instigada por la Inquisición. El autor de "La Vara de Judá", pone especial énfasis en la actividad inquisitorial que se desplegó para conseguir el Edicto de expulsión[139].

El Edicto se notificó también formalmente los señores jurisdiccionales, prelados, nobles y maestros de las Ordenes de Castilla. León Tello[140], transcribe la Carta de notificación al conde de Ribadeo fechada en 31 de marzo de 1492[141]. La Carta es concisa y viene a sintetizar el contenido del Decreto.

En la misma, se insiste sobre la información recibida "de los inquisidores como de las otras partes", respecto al daño que causaban los judíos en el entorno cristiano, que aconsejaba la expulsión de los Reinos. ¡Siempre, la Inquisición, la cita de la misma, omnipresente en el Edicto y en todos los documentos coetáneos, como si se tratase de justificar por los Reyes su conducta ante tal medida! Los reyes notifican al conde de Ribadeo el Decreto de expulsión de los judíos y le ordenan los haga salir. La misma carta –que transcribimos en nota–se expidió a los prelados nobles y maestres de las órdenes de Castilla[142].

Es muy significativa –y así lo hacíamos constar en nuestra obra[143]– e inadvertida por los historiadores, no obstante su transcendencia que el 31 de marzo de 1492, el rey Fernando escribe a Lope Xíménez de Urrea, Conde de Aranda[144]. El rey, refiriéndose al Edicto, justifica y hace exposición de las motivaciones habidas para su dictado: "viendo el sancto officio de la inquisición la perdición de algunos Christianos por la comunicación y participación de los judíos, ha proueydo en todos los reynos y sennorios nuestros, que los judíos sean dellos expellidos

por remedio, sin el qual la heregía y apostasía que en ellos se ha fallado, que no se podía extirpar y que nos ha persuadido que para ello les diessemos nuestro fauor y consentimiento y que lo mismo por lo que al dicho sancto officio deuemos y somos obligados, proueyesemos, y como quíer que dello se nos sigue no pequenyo danyo, queriendo preferir la salut de las ánimas de los christianos y súbditos y naturales nuestros y el verdadero culto de la religión christiana, a la utilidad nuestra y de otros particulares, e desseando que en nuestros territorios por todo nuestro poder la sancta fe cathólica sea prosperada y enxalçada, juntamente con la prouisión por el dicho sancto officio fecha, hauemos promulgado nuestro real edicto...".

La citada Carta real, revela con evidente claridad, cómo el Santo Oficio fue la institución promotora del Edicto. Curiosamente, otra carta real del mismo día, –a la que antes hemos hecho referencia– va dirigida a todos los prelados, nobles y maestres de las Órdenes militares, aunque no está redactada en los mismos términos que la transcrita.

La Carta enviada al conde de Aranda, tiene un valor excepcional, acreditativo de la ligazón de la Inquisición en su participación en la expulsión hebrea. No puede darse un documento tan claro y explícito sobre la autoría de la medida. En la misma se revela, por las propias e inequívocas palabras del texto, como el rey, afirma ser la Inquisición la que "ha proueydo" en todos los reinos y señoríos, la expulsión de los judíos, y la misma Inquisición, –reza textualmente en el documento–, "nos ha persuadido" que los reyes les diesen consentimiento. Se señala el más explícito reconocimiento de autoridad al Santo Oficio, "por lo que al Sancto Officio deuemos y somos obligados, proueyessemos...".

Existe por lo tanto una efectiva relación de dependencia, y aún diríamos, extensivamente, de subordinación, no jerárquica pero si religiosa, del Poder Real al Santo Oficio.

Por ello, frente a tantos críticos e historiadores que se han empecinado, en que la medida de la expulsión de los judíos fue obra personal y exclusiva de los reyes, la carta pública firmada por el rey Fernando, viene a confirmar como la empresa y la decisión de expulsión judía, provino exclusivamente de la Inquisición y en concreto del inquisidor general. No hay duda que, con el establecimiento de la Inquisición en España, a petición de los Reyes Católicos –¡qué gran error!– se había creado un auténtico y descomunal poder paralelo, que dominaba todo el ámbito religioso, y desbordaba incluso al poder de la Iglesia, y por supuesto, también, en cierto modo, era el motor de los cambios y de las decisiones políticas.

En la Carta similar de los reyes al conde de Ribadeo, que antes citábamos, y en la que también le notifican haberse promulgado el Edicto de expulsión, ésta no

es tan rotunda como la anterior y enviada por el rey al conde de Aranda. Aún así –y aquí en la última citada de una manera implícita– se advierten los dictados e influencias del Santo Oficio, en la toma de tal medida.

No es solamente de la carta citada, dirigida por el rey al conde de Aranda, la que refleja como los reyes cedieron ante el mandato "persuasivo" de la Inquisición. También, algunos historiadores confirman estos extremos, o por lo menos, los apuntan. Para Kamen, la propuesta de expulsión provino de la Inquisición, no haciendo otra cosa el rey que prestar su apoyo al Santo Oficio[145]. Discrepamos, a tenor de todo lo dicho, de las erróneas conclusiones a las que llega Netanyahu, al sostener que el Edicto "a diferencia de órdenes anteriores de expulsión no provenía de la Inquisición sino de los reyes"[146].

En opinión de Kriegel y Beinart, que representan escuelas de investigación israelita de Haifa y Jerusalén, respectivamente, es la Inquisición la que denuncia, desde el primer momento el peligro, en la forma en que aparece en el Decreto de 31 de marzo. Hay que tener presente que ésta Inquisición –según Suárez– ya no era el órgano de la Iglesia, sino instrumento político creado por los reyes y a su servicio, aunque los propios monarcas eran prisioneros del poder inquisitorial. No olvidemos, que la fuerza y potencia inquisitorial se amparaba en la Iglesia y el papado, aunque la Corona fuese coadyuvante. Poder secular de la Corona, y las que denomina Lea, "misteriosa autoridad de la Iglesia", fueron poderes coaligados, –nosotros añadimos que poderes paralelos–, aunque a medida que iba cobrando fuerza el Santo Oficio, la autoridad sufría un desequilibrio, creciendo el que pudiéramos llamar "poder del torquemadismo".

El arraigado pensamiento de Torquemada, respecto a los judíos, no era otro que su erradicación, o lo que es lo mismo, que la prohibición del judaísmo era condición indispensable para la unidad de la fe que el Inquisidor veía en peligro, minada por el judaísmo, que era un estorbo para conseguir aquella.

No nos sustraemos a reproducir la opinión de Kriegel: "...si hubo cooperación, la Inquisición fue su primer motor, la fuerza dinámica primaria. Hoy es bien sabido que la Inquisición redactó el primer edicto de expulsión". Y añade: "Su papel, y el personal de Torquemada, siempre se había sospechado, pero ni el hecho y su importancia se habían subrayado hasta ahora en las discusiones sobre la expulsión. Está bien reciente el borrador de Torquemada –se refiere no al borrador sino a la Provisión que antes comentábamos– el de 20 de marzo de 1492, a cuya luz pueden entenderse ya los varios textos en los que Fernando e Isabel confiesan que el Edicto fue promulgado por presión del inquisidor general, o como un paso dado juntamente con los Reyes y la Inquisición"[147].

La impresión que nos da Kriegel, ya la habíamos anticipado en nuestra obra "Judíos e Inquisición en Ávila"[148].

De lo que no hay duda, es que algo debió ocurrir en el trascendental momento de dictarse el Edicto, porque la legislación proteccionista a los judíos, inmediatamente precedente al mismo, no deja traslucir en absoluto la adopción de tal medida.

En ciertas ocasiones, los reyes cedieron al espíritu avasallador del Santo Oficio[149]. Los poderes secretos de la Suprema, escapaban a las provisiones reales (proposición de la persona del inquisidor o intervención de miembros del Consejo en la Inquisición, facultad de supervisar nombramientos de oficios inquisitoriales, etc.). El supuesto control se les escapó a los monarcas de las manos. Torquemada adoptó una postura difícil, ya que sin enfrentarse con los reyes y cumpliendo en lo externo con las reglas del juego de la cortesía y obediencia real, había ido minando el terreno. En opinión de Lea, cuando Torquemada y los reyes se entrevistaron en Granada, para tratar de la expulsión, ya en parte decidida y planificada, la cuestión estaba de antemano resuelta. "Quizás se midieron fuerzas y el aparente equilibrio de poderes –autoridad real-inquisición– se inclinaron en este caso a la segunda", logrando, en hábil planteamiento, el objetivo propuesto por la Inquisición[150].

¿Pensaron los reyes en una conversión masiva? ¿Trataban simplemente de desterrar el judaísmo y borrar todo vestigio de la religión y creencias hebraicas? ¿Lo hicieron abrumados por el "empeñamiento de rentas" y préstamos recibidos de los judíos para la empresa granadina? Estos temas los trataremos más adelante. Se hace, difícil la respuesta. Los actos anteriores de los monarcas, mostrando sus desvelos por el pueblo judío y el reiterado amparo de sus comunidades, no iban ciertamente a perseguir a los judíos como pueblo, ni en el aspecto racial, sino a erradicar el judaísmo de los Reinos considerado como factor religioso contaminante. No existe base alguna para calificar a los reyes de "antisemitas".

Muchnik, hace un sorprendente comentario sobre la postura de los reyes. Un día antes de que los reyes concluyeran la Reconquista, se habían comprometido a salvaguardar el culto y costumbres musulmanas. En el documento se avalaba también el compromiso real hacia los judíos. Cada punto comenzaba con la misma frase, en que la reina y el rey "aseguramos, prometemos y juramos por nuestra santa fe y bajo nuestra palabra real...". Y es extraño que, solo a tres meses de aquel juramento, el 31 de marzo de 1492, firmasen el Edicto[151].

Tenemos que hacer mención, como ya lo hacíamos en nuestra obra[152], a un personaje que fue obispo de Ávila y más tarde arzobispo de Granada. En su etapa episcopal abulense, coincidente con el desarrollo del proceso del Niño de La Guardia, se mantuvo al margen de la actividad inquisitorial, y eso, pese a que todas las actuaciones se verifican en su diócesis. Hernando de Talavera y Torquemada, eran contradictorios en la concepción y apreciación de los hechos,

en el tratamiento del problema judío y converso, y en el planteamiento de la actuación inquisitorial y de sus consecuencias y procedimientos. Los dos, adictos y leales a los reyes, pero sin embargo, dos distintas personalidades en el enfoque y tratamiento de los problemas morisco y judío, y mantenedores de dispares puntos de vista en cuanto a conversiones forzadas. Para Sicroff ambos eran de origen judío[153].

Cuando cita Lea, figuras como Pablo de Santa María, Juan de Torquemada –cardenal de San Sixto– y a los inquisidores Torquemada y Deza, como descendientes de judíos, menciona también como tal, a fray Hernando de Talavera[154]. Torquemada y Talavera representan maneras distintas de mantenerse en el favor de los Reyes Católicos; aquel, con su persecución de judíos y conversos judaizantes, y éste, con esfuerzos del tipo que se ve ejemplarizado en su "Católica impugnación". La obra de Talavera, es de doble filo, escrita en defensa de los conversos; relata, como éstos sufrían condena por apostasía, por motivos insignificantes. Abogaba por un "cristianismo paulino", basado en la caridad, proporcionando un arma a los conversos contra los cristianos viejos que les querían cerrar las puertas de la sociedad y de la Iglesia[155]. Para Sicroff, en Talavera, su sangre judía no disminuía su piedad y por ello sería, más adelante, víctima también del Santo Oficio.

Tocó a Talavera vivir en Ávila los prolegómenos de la expulsión, y después en Granada, donde se firmó el Edicto. Acababa de ser investido arzobispo. Le tocó también presenciar las forzadas conversiones. Los recuerdos de estos "proselitismos traumáticos", y las discriminaciones sufridas una vez convertidos, tuvieron que contribuir a la delicadeza y sensibilidad con que Talavera procedió a la tarea de convertir a los musulmanes granadinos.

Por ello, y ante los funestos momentos que Talavera vivió en la Diócesis de Ávila, durante el proceso sobre el Niño de La Guardia, tuvo que padecer un auténtico suplicio, al sentirse impotente para detener el curso de los acontecimientos.

En el implacable afán persecutorio, más tarde, en Granada, la Inquisición intentó procesar al arzobispo granadino, cuya catolicidad estaba sólida y sobradamente acreditada, aunque tuviese ascendientes hebraicos. La Inquisición llegó a prohibir su "Catholica Impugnación". ¿Motivos?: No habría que descartar la posibilidad de un reajuste inquisitorial de cuentas, por haberse opuesto aquel a que el Santo Oficio actuara en la Diócesis abulense y se estableciera en 1499 en la granadina limitando sus poderes, cuando no pudo impedirlo. Tampoco el que en su obra se debatían temas interconfesionales, aprovechando el autor el anónimo para hacer una defensa de los ritos judaicos[156].

## 6. El Edicto de expulsión: Acogida y pánico

Recogemos en primer término, la versión del Dr. Ajo González, el reconocido e infatigable historiador y documentalista de nuestros días, sobre el pánico provocado en la ciudad de Ávila: "Cuando los judíos abulenses pensaron, sin duda que amainaba el temporal y que incluso había desaparecido la tormenta con su seguro real, en sus archivos de la Aljama, de pronto llegó el vendaval que arrasó la famosa Judería de Ávila, la de Arévalo, de Olmedo, de Madrigal de las Altas Torres, de Oropesa, de Piedrahita..."[157].

Y es que, eso fue y no otra cosa, la fatídica medida, un siniestro vendaval que todo lo arrasaba: personas, sinagogas, bienes, escuelas talmúdicas, cementerios... todo, en un inesperado y breve plazo, quedaría borrado del mapa peninsular.

El caso era penoso, porque tras las matanzas de 1391, poco a poco, y en titánico esfuerzo, se habían llegado a rehacer aljamas y Comunidades judías y sobre todo las de Segovia, Ávila, Toledo, Trujillo, Guadalajara, Almazán, Ocaña, Soria, Murcia, Zamora... en un total de más de 200 aljamas, cundió el pánico y el desconcierto.

Jacques Attali –y podríamos citar más autores que se ocupan del dramático momento[158]–, también describe el pánico: los judíos no tienen derecho a llevar consigo ni oro ni plata; deben de liquidar todo a precio vil y pagar caro su pasaje a los armadores. "En Cádiz –escribe– cerca de ocho mil familias judías dilapidan así sus bienes de apuro y negocian su viaje con capitanes muy decididos a hacerles soltar todo el oro que puedan poseer. Todos tratan de llevar sus herramientas de trabajo. Los impresores hacen lo imposible para partir con sus prensas; las comunidades intentan ayudar a los más pobres".

No era sólo el dolor moral. Era también el dolor humano de la separación física y espiritual, la ruina financiera o comercial, y el pensar que quedaban pocos días para quedarse sin techo los que se decidiesen a dar el paso hacia el exilio.

Para gran parte de los componentes de las Comunidades judías, el Decreto fue calificado como un abuso de autoridad, un abuso también de la prerrogativa real, que no había llegado precedido de un obligado refrendo, previo sometimiento del mismo a las Cortes de Castilla y Aragón.

Interpreta Netanyahu[159], que las ilusionadas esperas desde su firma hasta su publicación, hicieron concebir esperanzas a los miles de judíos españoles, y a los propios negociadores Abravanel y Seneor, persona, esta última, ya octogenaria. Bien define Netanyahu cómo "la expectación se convirtió en pánico" y que "la histeria colectiva creó un clima favorable a la conversión y los dirigentes judíos de España no se enfrentaban a la tarea de fortalecer el espíritu de sus hermanos –tarea que no se coronó con pleno éxito– y al problema más penoso de encontrar lugares idóneos donde instalarse". Para otros autores, no se apreciaron, en los primeros momentos de la publicación del Edicto, tendencias de los componentes de las Comunidades judías a adoptar el bautismo, sino que, por el contrario se produjo una enfervorización de los excitados sentimientos religiosos animados por la exaltación rabínica[160].

## 7. Roma y el Edicto de expulsión

¿Cuál fue la postura de la Roma vaticana en cuanto a la medida adoptada?

La que se esperaba. Ya veremos en otro lugar, en las entrañables cartas que dirigen los pontífices a Torquemada, el trato tan efusivo como se le considera en los medios vaticanistas. Cuando se dictó el Edicto de expulsión, era papa Inocencio VIII. Hombre extremadamente débil, de "bondadosa debilidad", al que considera Laboa[161], "papa elegido simoniacamente", y que "convirtió a la curia en un gran zoco de vanidades", discurriendo gran parte de su vida "en un ambiente agradable, casi pastoril, más cerca de la naturaleza y más libre de las ataduras y espías presentes en el palacio pontificio". No había que pensar sino en los plácemes por la expulsión de los judíos, de aquella Roma en la que, como en ninguna parte se festejó la conquista de Granada. Allí se celebró con motivo de aquel hecho una solemne procesión y misa de acción de gracias, presidida por el pontífice, y donde hubo hasta corridas de toros por vez primera en la historia romana. No podían ahora reaccionar de otra forma sino congratulándose por el dictado del Edicto de expulsión.

Son elocuentes las letras apostólicas dirigidas años más tarde a los Reyes Católicos, dándoles su beneplácito por la adopción de la medida: "...vuestra firme resolución tiende siempre a que la Religión única y compacta en vuestros Reinos sea la Católica, por cuya razón os veis precisados a luchar con frecuencia contra los enemigos abiertamente declarados. Pero otras veces os veis obligados a limpiar esos mismos Reinos vuestros, de domésticos y disimulados enemigos de quienes

bajo la apariencia de cristianos, más negando a Cristo en su foro interno, habían efectuado al pueblo del Señor con su judaica deslealtad y con odiosa superstición. Así como para tan grande contaminación seductora desde su raíz, no fuese por más tiempo causa de conmociones y revueltas, os visteis obligados a expulsar absolutamente a todos los judíos, como gran muchedumbre vagaba por esos reinos, pudieron llevar consigo sus bienes, a pesar del enorme costo que esta medida os suponía y el enorme perjuicio económico para vuestros pueblos, buscando en todo esto exclusivamente un aprovecho espiritual..."[162].

Es decir, que pasados cerca de cuatro años, tras el Decreto de expulsión, el papado da el visto bueno y elogia la medida tomada para que no fuese "por más tiempo causa de conmociones y revueltas", y justifica la expulsión en el criptojudaísmo, que considera de "judaica deslealtad" y de "odiosa superstición". Justifica también el papado la expulsión por "tan grande contaminación seductora", y viene a elogiar a la reina al dejar sacar a los judíos de los reinos sus "bienes". Hace una última consideración, y es la altura de miras de la reina, decretando una medida que suponía para el Reino un "enorme perjuicio económico" para quién busca, como la Reina, "exclusivamente un provecho espiritual". Las Letras apostólicas daban en definitiva, una expresa aprobación y un rotundo espaldarazo a su medida[163].

Y, en cuanto al pueblo llano, éste respaldó el Decreto. Pareció, como si estuviera deseando romper de una vez y para siempre con las Comunidades judías. En general –porque también hubo excepciones– el rechazo no era improvisado. Se había ido incubando durante siglos, en que la Iglesia había lanzado su postura de que los cristianos aislaran y repelieran a los hebreos. Ese era el sentir del propio pontífice en las Letras apostólicas que antes datábamos, sin que ello supusiese a que papas como Alejandro VI, de conducta licenciosa y ejerciendo un descarado nepotismo, acogiera de buen grado a los judíos del éxodo, que refugiándose en las áreas vaticanas podían, y de hecho lo eran, ser rentables.

## 8. La posible conexión entre el Auto de Fe en Ávila y la expulsión

Diversos historiadores, judíos y españoles, han mantenido una tesis razonable: La estrecha conexión entre el Auto de Fe en Ávila, que termina con el proceso conocido como el del Santo Niño de La Guardia, y la expulsión judía.

David Gitlitz[164], opina que, aunque el Decreto de expulsión hace alusión a conductas infames y sacrílegas de judíos, no contiene ninguna referencia a críme-

nes rituales, lo cual resulta insólito, teniendo en cuenta que el caso de La Guardia, estaba presente en la mente de los consejeros de los reyes, desde los inicios de 1490.

Caro Baroja[165], alude, a que el inquisidor Páramo había afirmado que una de las causas que más pudieron influir en la promulgación del Edicto fue aquel proceso, el que exaltó aún más a la presión popular que existía sobre la Comunidad judía.

¿Cuándo se cometió el supuesto crimen del Niño de La Guardia? Todo resulta anómalo y contradictorio, pero de haberse realizado, fue mucho antes de 1490, fecha en que se inicia el proceso, siempre supervisado por Torquemada, que aunque no figure expresamente en ninguna actuación procesal, el inquisidor fue el que dispuso se instruyese por el Tribunal de Ávila, carente de jurisdicción.

Tenemos que hacer mención de los acontecimientos de 1490, fecha de iniciación del proceso, para justificar el supuesto entramado entre la instrucción de aquel y el dictado del Decreto de destierro hebreo.

El 4 de diciembre de 1489, los ejércitos cristianos conquistan Baeza, provocando la caída de Almería y Guadíx. Se producen muestras de alborozo. Está a punto el término de la Reconquista. Isabel y Fernando envían cartas a las Cortes de Europa, convencidos que era llegado el final. Los propios reyes escribían a mediados de 1490, a la ciudad de Sevilla comunicando que el desenlace de la contienda estaba sólo pendiente de un mero trámite, conforme a los acuerdos firmados, para que Boabdil entregase Granada. En una carta, rebosante de satisfacción decían: "Sabed –escribían los reyes al Concejo de Sevilla– que después de muchas fatigas y trabajos e gastos ha placido a la misericordia de Nuestro Señor, dar fin a esta guerra del Reyno de Granada..."[166].

Por lo tanto, en 1490 todo estaba ya casi ultimado para la entrega de Granada, aunque después, por diversas circunstancias, se retrasase hasta el 2 de enero de 1492. Es precisamente hacia 1490, cuando se inicia el proceso contra unos judíos y conversos acusados de un crimen ritual no datado en cuanto a la fecha de su comisión. Las fechas de las victorias de los ejércitos de la Reconquista sobre Granada coinciden, y también las del inicio de aquel espectacular proceso, que podría ser el broche de oro para justificar la expulsión hebrea. Debieron manejar a su arbitrio los tiempos, laa pausas y hasta los ritmos que marcaban la sucesión de hechos.

La sentencia y su difusión lo serían en tiempos programados. Son el último capítulo de la sopesada trama en aquel sofisticado y calculado calendario. ¿Quién deseaba aprovecharse de los éxitos reales granadinos para maniobrar el proceso en momentos clave? Indudablemente, la acusación debe ser hecha sobre el entramado de los hombres del Santo Oficio, porque los reyes estaban entregados de lleno en una campaña larga y agotadora.

La descarada propaganda montada sobre el proceso de Ávila fue espectacular, y su objetivo era acrecer aún más la repulsa hacia el pueblo judío en un momento clave. El odio había logrado incrementarse en la sociedad y el proceso había cumplido sus fines propagandísticos para respaldar la expulsión, y también el proceso, extenso en actuaciones, se había dilatado ex profeso hasta el momento justo en que debía darse por concluso.

No era necesario que, el supuesto crimen ritual, figurase citado en el texto del Decreto como una causa de ella. Si el mismo fue redactado por Torquemada o por su círculo, el inquisidor obró muy cautamente en silenciar el supuesto crimen ritual en el texto del Edicto, pensando tal vez, en que, en algún momento o en la posteridad, pudieran descubrirse sus acusadas irregularidades, o bien los Reyes, advertidos de aquellas o de simple duda sobre los hechos enjuiciados en el proceso de Ávila, pudieran haberse negado a su inclusión.

Todo es opinable. Y nos referimos a los comentarios de Lea, que vio claramente la conexión entre el proceso y la expulsión de los judíos –como lo han visto también otros historiadores– aunque estimaba que el proceso, en conjunto, no fue creación total de la Inquisición.

De todos modos, la conclusión de los autos en fecha clave, y el fin de la Guerra de Granada, son dos hechos significativos, coincidentes, para aprovechar el momento propicio de adoptar la decisión final.

# XVI

## LA EJECUCIÓN DEL DECRETO

### 1. Actitudes observadas en algunas ciudades y lugares

Diversas actitudes se adoptaron por los judíos. Un primer grupo que decidió mantenerse fiel a su credo y aceptó sin aspavientos el destierro. Otros que adoptaron el bautismo de buena fe, y el tercero, los que se cristianizaron, pero que siguieron secretamente en sus creencias: los criptojudíos.

Era un momento crítico para las Comunidades judías. Urgía adoptar una determinación, que había que tomarse precipitadamente ante el exiguo plazo concedido para la estancia en España.

Se divulgó, al producirse la expulsión, una tonada popular: "Ea, judíos, a enfardelar/ que mandan los reyes/ que paséis la mar"[167].

La tarea más acuciante para los que se exiliaban, era la venta de sus bienes, ya que tenían que hacer provisiones para la marcha, que muchos no sabían adónde.

Los protocolos notariales de los reinos de España, en los que se conservan documentos relativos a estos cruciales y estremecedores momentos finales, pueden darnos datos de las valoraciones irrisorias que aceptaron por sus pertenencias los judíos del éxodo, antes de la partida definitiva.

Traemos a colación, como muestra entre otros muchos documentos, uno que consta de 79 pliegos[168], en que doña Teresa Enríquez, señora de Torrijos y Maqueda, manda pregonar en diciembre de 1493. Se contienen en el documento, y de ahí su interés, las declaraciones de los bienes que poseían los judíos de Torrijos y Maqueda, antes de salir del Reino y el importe de las transacciones. La extensión del documento nos impide reproducir el mismo. En él constan las transacciones de casas, olivares, tierras, huertas, molinos de pan y aceite y otros, y sus precios de

venta. Hay algunas enternecedoras: "David Abduz vendió su casa a Johan Palomo, vecino de Almoroz, por una borrica"[169]. Y de igual modo, venta de casas de hebreos, algunas en la irrisoria cantidad de 20, 40 y 56 reales, o varias casas en 800 mrs. o casas y tiendas por 4.500 mrs.

Su contenido viene a reafirmar, a tenor de las transacciones, y remates, que los precios de venta de inmuebles, semovientes y tierras llegaron a límites ínfimos.

La realidad fue que tuvieron que desprenderse presurosamente de sus bienes, lo que equivalía a malbaratarlos. Fueron numerosos los bajos precios en que los judíos expulsos se vieron forzados a vender. Como ejemplo y aparte de los citados, un caso que después se resolvería en mandamiento real de 13 de julio de 1493, al ordenar los reyes a los justicias de Santa Olalla, que se reconociese el derecho de Francisco Madrid, converso, a los bienes que su madre judía había vendido a Jacobo Maldonado, vecino de la Villa: unas casas que valían 100.000 mrs., las dio por 10.500 mrs.; y un majuelo que valía 10.000, lo cambió por un asno que valía 300 mrs.[170].

En Ávila en particular, una vez promulgado el Edicto, abundan los protocolos de dejación de bienes por hebreos a cristianos, que relacionamos en nuestra obra[171]. Por ello, se advierte que los judíos abulenses seguían poseyendo bienes, algunos ocupados por los mismos, en lugares que no eran exclusivamente la "judería vieja". Residían en calles como "Caldeandrín", "Rúa de Zapateros", "Mercado Chico", "Berruecos", "Mercado Grande y que los judíos venden, traspasan y hasta renuncian a sus bienes[172].

La expulsión, por lo que se refiere a la ciudad de Ávila, trajo consigo la pérdida para el Cabildo catedralicio de los 3.000 mrs., concedidos a la Catedral desde 1369, y confirmados por los Reyes Católicos, suma que el cabildo tenía encabezados en la aljama de los judíos de la ciudad[173].

La inmensa mayoría de los judíos abulenses rehusaron abandonar sus creencias y prefirieron el exilio, en tanto en Palencia se convirtieron en su totalidad.

Juan José de Montalvo[174], relata las consecuencias que tuvo la expulsión en la villa de Arévalo, un firme bastión del judaísmo castellano, y especifica "cómo reducida la población casi a la mitad del vecindario, cerradas la mayor parte de las casas del barrio judío; desaparecidas sus pintorescas barracas, tiendas y escritorios formados en las plazas y avenidas del Arrabal, Salvador y San Juan de Dios, sufrió Arévalo golpe de tanta importancia en el desarrollo de su población, que en más de cuatro siglos de continuas aspiraciones, no le ha sido posible reponer".

El caso de Segovia fue descrito por Diego de Colmenares en su "Historia de Segovia". Su relato, es como una muestra del agobio y confusión que se vivió en la mayoría de las villas, ciudades y pueblos de los Reinos, aunque en él, se advier-

te en Colmenares, estar poseído de una manifiesta fobia antijudía[175]. Y termina con crueles palabras: "Limpia la república de ésta cizaña".

También el cronista segoviano describe haber visto "algunas escrituras de venta que otorgaron en estos días, de heredades y casas que tenían en nuestra ciudad en su cuartel que nombran judería". Pero, sin embargo, aclara Juan Manuel Santamaría[176], el cronista de Segovia "no nos contó las onerosas condiciones en que tuvieron que hacerse aquellas ventas, por quienes, además de no poder sacar oro ni plata del reino, apenas si habían tenido tiempo para negociar en un mercado que, de forma obligada, se vio saturado de ofertas".

Y también en Segovia, tras leer el pregón en la plaza del Álamo, junto a la puerta de San Andrés, muchos judíos al abandonar sus viviendas se fueron a los campos del Honsario, en la cuesta de los Hoyos, junto al arroyo Clamores, para –impresionados y angustiados– morar los últimos momentos en las sepulturas de sus muertos, en tanto, moradores de la ciudad, religiosos y seglares, celosos por su salvación, salieron a predicarles para intentar su conversión al cristianismo.

En León, Johan de Portugal, corregidor contra derecho y contra la Provisión real, les amparó, dándoles 30.000 mrs. Sin embargo, Juan del Corral alcalde y el alguacil, procedieron a la ejecución, sin sentencia de los bienes de los hebreos.

En Aragón, el rey Fernando ordenó secuestrar los bienes de los hebreos aragoneses, como parte y pago de los dineros de pecho que la aljama zaragozana le abonaba con carácter anual, y confiscó los créditos de 80.000 sueldos de Yuçé Chamorro, como forma de indemnizarse de la renta adeudada por la aljama. En Zaragoza, el rey, se adjudicó todo el barrio judío entre las calles del Coso y San Miguel, y en Huesca, el monarca se apoderó de unas casas de la Sinagoga Mayor, en tanto en Daroca, el comisario Domingo Agratín procedió a la venta de unas casas que solían ser la Sinagoga y el Hospital. Los de Ejea y los de Magallón, apremiaron a los judíos a entregar los 5.000 sueldos que la aljama pagaba al año al monarca...[177].

Todo, en fin, creó una complejidad de problemas, que resulta ocioso poder describir. Los judíos en teoría, podían llevar al exilio los bienes muebles, y podían también teóricamente, proceder a la venta de los inmuebles. Sin embargo, había que indemnizar a los censualistas, pero también compensar a la Corona de la pérdida que la expulsión suponía para las rentas reales. Por eso, –dice José Luis Martín–[178], contra el texto del Edicto de expulsión, se dieron instrucciones de proceder al secuestro de todos los bienes de los judíos para, una vez indemnizada la Corona, pagar a los censualistas y acreedores de toda especie. Hubo pues, –añade– que hacer balance de créditos y deudas, labor harto complicada, pero más con las premuras con que se exigía.

Duro y aciago momento éste del desmantelamiento, del desprendimiento de valores, terrenos, casas y tierras, muebles... conseguidos durante una vida y

muchos heredados. Y en definitiva, para que en un agobiante y miserable plazo de unos meses que marcaba el Edicto, todo hubiere de solucionarse, porque aparte del desprendimiento de todo lo que formaba parte de su vida, otro problema se unía a ello, ¿dónde ir?, ¿con qué medios?, ¿cuál sería la estación de llegada si es que llegaban? Y las familias y los enfermos o impedidos, y los ancianos, y los niños. Un proceder inhumano por parte de los emisores del Decreto, que antes de promulgarse, debieron meditar sus trágicas y funestas consecuencias.

Con los bienes comunales que pasaron a la Corona, y ésta a su vez destinó a Iglesias, monasterios y hospitales, si les hubiera sido autorizada su venta se hubiesen salvado muchas situaciones e incrementado el número de los exiliados. Los de Palencia intentaron la venta de su sinagoga a fin de conseguir dinero para el viaje, pero el Concejo se opuso a la transacción, en tanto en Vitoria, se comprometieron a no construir sobre el cementerio hebreo, convenio que se dejará sin efecto pasados siglos, por acuerdo de ambas partes, después la II Guerra Mundial.

Y ahora debemos preguntarnos en cuanto al comportamiento de la población cristiana y la conversa, respecto a la expulsión. ¿Cómo reaccionaron los cristianos viejos frente a la medida? ¿Cómo reaccionaron los conversos ante tal evento?

Respecto a los cristianos viejos, citamos la opinión de Valdeavellano, aunque no se ajuste realmente a la realidad, ya que sí hubo fusión hispano–judía. Para García de Valdeavellano, fueron un pueblo aparte desde su llegada a la Península, y alude a que todos los pueblos que arribaron a ella, romanos, sirios, griegos, galos, en los primeros años del acontecer histórico, llegaron a fundirse étnica y socialmente con una excepción que apunta: el pueblo judío, que también queda al margen de la población hispanogótica, separado de ésta por la religión y por la raza[179]. No compartimos su opinión.

Por ello, y respecto a los cristianos viejos, no gozaron del apoyo de su población. El hecho no hay que generalizarlo porque hubo también muchos casos de apoyo y ayuda. Por algunos historiadores, se abunda en que los judíos habían sido durante su estancia en la Península unas comunidades encerradas en su caparazón y sin fundirse con los pobladores, y cuando lo hicieron, fue en momentos en que conscientemente dejaron su religión para integrarse en el cristianismo con auténtica voluntad de permanencia.

La versión antecedente, no debe ser tomada en sentido tan categórico.

Y en cuanto al modo de reacción de los conversos, para Elliot[180], el Decreto representaba "el definitivo y mayor triunfo de los celosos conversos". ¿Qué quiere decir Elliot con lo de "celosos conversos"? ¿Se refiere a los conversos poderosos y encumbrados o conversos potentados que de hecho había en los Reinos? ¿O se refiere a todos los conversos sin excepción?

Creemos que debe referirse a los conversos protegidos, los que se movían a sus anchas en las altas esferas, cortesanas, los que egoístamente presagiaban que con el ocaso del judaísmo, desaparecerían para siempre todas las barreras y discriminaciones que sobre ellos pesaban. Pero aquella actitud no se dio en el "converso de a pie", el que no disfrutaba de prebendas y vivía modestamente –que eran legión–. Ese sí que tuvo que reflexionar, que eliminado por Decreto el judaísmo, se intensificaría sobre ellos, por la Inquisición, una represión inimaginable.

Y tristemente, acertaron porque los años de 1492, hasta principios del siglo, están marcados con actuaciones inquisitoriales no desprovistas de rigor y de crueldad. La expulsión facilitaba y ponía en bandeja la actuación represora del Santo Oficio sobre los criptojudíos.

## 2. Disposiciones complementarias

Tras la promulgación del Decreto, se entraba en otra fase: La adopción de medidas complementarias, la mayor parte, favorables a los judíos que se exiliaban, y alguna no tan favorable para las Comunidades judías ya extintas, en cuanto a sus bienes comunales. La labor ejecutoria del Edicto, fue en extremo laboriosa, ya que era preciso proceder a la liquidación de bienes de judíos, resolución de contratos, etc.

Las primeras medidas favorecedoras a los judíos del éxodo, disponían que fuesen devueltas a aquellos las sumas que, hubiesen dado como señal en la compra de lanas y mercancías[181].

Advierte Baer[182], que por regla general, los monarcas se preocuparon en que la salida de España fuese tranquila y ordenada. "Los barrios judíos quedaron bajo el amparo del Estado. Desde las Cancillerías centrales –escribe– se despacharon órdenes reales a todos los lugares para que se les pagase a los judíos lo que se les debiera, y para que se les permitiese vender sus bienes y abonar sus deudas en términos de justicia y equidad. A pesar de ello –agrega– los fraudes fueron numerosísimos".

Difícil y espinoso era poder resolver de la noche a la mañana, el cúmulo de conflictos y problemas que se presentaron a los hebreos. Constituyeron un semillero de complejas situaciones y sobre todo, respecto a las deudas y contratos, tanto de los judíos, en su calidad de deudores, o en la de acreedores, respecto a los cristianos.

Eran, entre otros, los problemas que refiere Suárez[183]. Algunos contratos hechos por cristianos, tenían su vencimiento en plazos anteriores a la salida y los acreedores hebreos temían que una demora en el cumplimiento, por parte de los primeros, con mala fe, lo hicieran imposible, y con ello se exonerasen de los pagos los deudores. Ello obligó al Consejo Real, a considerar que no había tiempo hábil para solventar los problemas ante la jurisdicción ordinaria, y se procedió a la designación de jueces comisarios especiales para que dirimiesen y fallasen con la mayor diligencia, las cuestiones a ellos sometidas. Así lo hicieron en muchos casos, aunque en otros, por la premura de tiempo, quedaron sin resolver pese a las angustiosas súplicas y peticiones judías.

Se expiden por los reyes dos sobrecartas desde Santa Fe el 14 de Mayo de 1492[184]. En ellas, se insiste en lo que ya se contenía en el Edicto, es decir, que los judíos estaban bajo protección regia y que tenían derecho a cambiar o vender libremente sus bienes y llevárselos, a excepción de las cosas vedadas: oro, plata, monedas, ganado, trigo, cebada, bestias, pólvora y armas.

Considera León Tello[185], que como los metales preciosos y monedas era lo que con más facilidad se podían portar, las ordenanzas prohibiendo se sacasen, resultaron incumplidas en muchas ocasiones, lo que obligó a los reyes a designar comisionados para practicar averiguaciones en los puestos fronterizos, a fin de evitar los fraudes. "En ocasiones –aduce León Tello– las mismas autoridades de la frontera incurrían en delito, reteniendo para sí los bienes que habían quitado a los desterrados"[186]. Se advierte, como en 4 de junio de 1492, encargan los monarcas a Diego de Vera alcalde mayor de Sacas de Badajoz, a que practique diligencias, a fin de informar sobre los culpables de facilitar a los hebreos la saca de cosas prohibidas, y se emiten órdenes por los mismos motivos en diferentes ocasiones, después de la salida de los judíos. Cita León Tello a Suárez Fernández[187].

Se decreta por los reyes desde Córdoba, en 30 de mayo de 1492, que los que fueren acreedores de bienes judíos acudiesen a las justicias del lugar de residencia, a fin de demandar y averiguada su cuantía, las deudas podían ser liquidadas hasta mediados de julio de 1492. En el caso de que los judíos tuviesen exclusivamente bienes inmuebles, el pago a recibir por los acreedores serían, las sumas adeudadas por los cristianos a moros y judíos, en bienes raíces, previo su justiprecio. También se obligaba a los hebreos a hacer expresa declaración ante las autoridades de las deudas que dejaban pendientes, por expirar el pago fuera del plazo señalado para su salida del Reino. En el supuesto de ser judíos los acreedores, tenían facultad de designación de un procurador a quienes endosarían los contratos[188].

Por otra prescripción real desde Guadalupe –25 junio 1492– se dispone que al salir los hebreos, no vendan sinagogas, censos, osarios y posesiones comunales y que nadie osase comprar aquellas bajo "pena de prendimiento". Se argumentaba en

la Provisión real, que las sinagogas no podían ser objeto de enajenación por destinarse al culto divino, los cementerios por ser lugares sagrados y las posesiones de las aljamas por pertenecer a la Corona[189].

Ésta prescripción regia no dejaba de ser una arbitrariedad, ya que la venta de sinagogas y posesiones de las aljamas hubieran remediado o paliado los infortunios que sufrieron los que marcharon por falta de dinerario. Aparte de ello, y en concreto si se consideraban los cementerios como "lugares sagrados", no se explica que los propios reyes, y en concreto para la construcción del Monasterio de Santo Tomás, cediesen la piedra del honsario de Ávila. Es decir, que se procedió a desguazar, y quitar de su lugar sagrado –los cementerios sí que eran lugares sagrados– las sepulturas, y reducirlos a un erial, para reutilizar las piedras de las tumbas hebreas –como torpemente se hizo– en otros usos.

Es de destacar lo que escribe León Tello[190], al referir que una parte del dinero de los judíos iba a parar a los banqueros italianos. Estos les facilitaron letras de cambio, así como los patrones, marineros y capitanes de navío, "pero –refiere– porque los judíos habían sacado cosas vedadas por las leyes, incurriendo en pérdida de bienes, mandan los reyes que debían acudir los mercaderes genoveses ante las justicias encargadas de hacer pesquisas sobre las sacas para declarar los conciertos que habían hecho con los judíos y entregar las cédulas de cambio, concediéndoles la quinta parte de las cantidades declaradas y prohibiéndoles que pagasen cosa alguna a los desterrados". Esta disposición, agravó la situación de los judíos expulsos.

Los atropellos y los expolios cometidos en algunos momentos en personas de exiliados, obligaron a los reyes a intensificar las medidas con la máxima protección. Para preservar las caravanas de judíos, se dispusieron las correspondientes escoltas a fin de ser protegidos durante la marcha. Es cierto que fallaron algunos de éstos dispositivos y se cometieron extorsiones, pero no hay que achacar estos fallos a los monarcas.

También, y durante el trayecto, en algunos lugares, los judíos fueron víctimas de abusos por parte de diversos concejos, exigiéndoles portazgos indebidos. Son los casos conocidos dados a su paso por la villa de Fresno de los Ajos, lugar de descanso y pernoctación de algunas caravanas de hebreos en marcha hacia Portugal, a los que exigían doce maravedíes por familia y medio real por persona particular, y cuatro reales y medio por persona.

Conocedora, la reina de tales abusos, se dispuso que el contino de la Casa Real, Luis García de Sepúlveda, se trasladase a Fresno y Ciudad Rodrigo para que: "...e agays ynformaçión en los maravedís de portadgos e registros e procurar acomodo a los dichos judíos en la dicha çibdad de Çibdad Rodrigo e villa del Fresno a quién e quales personas han llevado (maravedís) e lo cobreys todo dellos e los traygais ante Nos para que se faga lo que sea justizia. E otrosy prendereys los cuer-

pos a los dichos portazgueros e presos, e a buen recabdo, a sus costas, los traygades ante Nos al nuestro Consejo"[191].

Se complementaba esta Provisión real, y la reina disponía se precediese a hacer relación de los bienes y haciendas de las personas infractoras de la ley, cuyos bienes quedarían incautados hasta que la justicia decidiera, y que de estos bienes, del que fuere considerado culpable, se abonarían los daños, se repararía la afrenta causada a los judíos y se pagarían las costas judiciales.

Todo ello evidencia que los judíos tuvieron, amparo legal relativo, porque en realidad, se cometieron muchos abusos desoyendo las prescripciones regias.

Y como disposiciones posteriores a la de expulsión, citamos la del 6 de septiembre de 1492 desde Zaragoza, en que los reyes encomiendan a Rodrigo de Mercado, regidor de Medina del Campo, pase al Arzobispado de Toledo y se informe de quienes han ayudado con sus consejos y favores, para que los judíos saquen el oro, plata y monedas contra la prohibición real, y que todo el que por ello hubiere recibido bienes de los judíos, los declare en un plazo determinado, so pena de prisión y secuestro de bienes.

El mismo año de promulgarse el Decreto, ya en 10 de noviembre y desde Barcelona, los reyes emiten una carta de amparo y defendimiento real a favor de los judíos y judías, que desde Portugal deseasen retornar a los reinos "seyendo primeramente tornados cristianos", y recibiendo "agua de Spíritu Santo", en Badajoz, Ciudad Rodrigo o Zamora, según por donde entraren a Castilla. Se determina que, a su bautismo, acuda al obispo o provisor, y el corregidor o alcalde de dichas ciudades, debiendo aportar estos judíos testimonios de haber sido bautizados en dichas localidades o en Portugal. Se disponía, asimismo, por donde habían de entrar a los Reinos, y también se acuerda, les sean devueltos los bienes que habían vendido al tiempo de su marcha, tornando a los compradores las cuantías que recibieron por tales bienes y los mejoramientos en ellos realizados.

Es de suponer, y así ocurrió, que el retorno de los judíos originó un sinfín de problemas, de pleitos y de reclamaciones.

## 3. Número de expulsos

No se puede determinar el número de los expulsados y el de los que se quedaron en los Reinos tras su conversión; pero lo que si puede afirmarse es que muchos hebreos optaron por el bautismo para evitarse las amarguras y peligros que

presentaba el éxodo. Carecemos de bases documentales, ni para contabilizar los judíos que existían en los Reinos, ni para establecer numéricamente los que se expatriaron acogiéndose al Decreto. Tampoco podemos basarnos en el sistema contributivo de los hebreos, esto es, su aportación para la Guerra de Granada, teniendo en cuenta entre otras razones, la exención de los pobres a estas contribuciones, y desde luego, no todos los judíos eran ricos, sino que existía mucha clase humilde con acusados índices de pobreza, por lo que aquella base contributiva no nos sirve a efectos censales.

Hemos de partir de una base, de la que tampoco existen datos suficientes, y los criterios son dispares, respecto al número de hebreos establecidos en la Península antes de la expulsión. Concreta Beinart[192], existían en España a fines del. siglo XIV "aproximadamente seiscientos mil judíos", de los que "doscientos mil fueron asesinados por las masas cristianas en 1391, doscientos mil hubieron de abrazar el cristianismo y otros doscientos mil hubieron de abandonar la Península, por negarse a ello". Rechazamos esa cifra tan exagerada de "asesinados" a que alude Beinart, carente de base documental.

En versión de Azcona, que distorsiona los números a la baja[193], existían en el momento de la expulsión 216 aljamas, en las que residían entre 14.400 familias como mínimo y 15.300 como máximo, y llega a establecer la población judía en Castilla y León, en suma aproximada de 100.000 habitantes. Alude a que en la Corona de Aragón, los judíos existentes eran muy inferiores a los de Castilla y León, por lo que en suma, arrojan sus erróneos cálculos, un total en ambos Reinos de 200.000 hebreos, y parte de esta cifra, para calcular el número de los que se acogieron a la Diáspora.

Insistimos en que el número de expulsos no puede determinarse ni por aproximación, y lo único que puede establecerse, es que una mayoría de los judíos españoles optaron por la expatriación.

Sin embargo, creemos que hay que dejar constancia de las opiniones de todo ese baile de números que sobre los expulsos han expuesto historiadores, y cronistas, y hasta algunos de los desterrados.

García Cárcel y Moreno Martín[194], nos proporcionan un resumen de las valoraciones dadas por los propios expulsos, y cronistas: Abraham Zacuto: 200.000 judíos; Ibn Verga, 300.000; Abravanel: 300.000; Aboab: 400.000 y Cardoso: 400.000, pero que otros incluso han llegado a cifras inverosímiles, como los que apuntan 800.000 expulsados. Esta última cifra es aún inferior a la que exageradamente consigna Martín Carramolino en su Historia de Ávila[195], que hace figurar la desorbitada cifra de "854 957 personas", tan absurda y tan fuera de lugar que no merece ni comentario, aunque manifiesta que, es la que consigna Amador de los Ríos en su Historia sobre los judíos de España.

Son más sensatas, aunque no reales, las cifras dadas por Joseph Pérez. Estima que en 1492, debían de existir en España en torno a los 200.000 judíos, de los que asigna a Castilla, 150.000 y 50.000 en la Corona de Aragón, lo que representaba respectivamente, el 4% de la población, cifra idéntica a la que proporciona S. Sobrequés[196].

Elliot[197], insiste en lo que sensatamente afirman el grueso de actuales historiadores: la incertidumbre de las cifras de expulsos. Sin embargo es del parecer y opina que la población judía, contaba en el inicio del reinado de los Reyes Católicos con 200.000 almas de las que 150.000 vivían en Castilla.

No hace referencia –y el caso se dio– a una paulatina salida de judíos antes de la expulsión –los que más intuición tuvieron de futuro– hacia otros lugares, y entonces las cifras que reseña –que en nuestra opinión son bajas– aún descenderían más.

Retornando a las fuentes primarias, a las manifestaciones de hombres que, como Abravanel, vivieron las horas amargas de la Diáspora, éstas no deben ser rechazadas tan de plano como se pretende por algunos historiadores. Abravanel hace un balance cuantitativo del exilio,[198]: "Por el temor que tengo de los cielos y la gloria de la divinidad, declaro que la cantidad de los hijos de Israel era en España de 300 mil, el año en que fue saqueado su esplendor; y el valor de sus bienes, y su fortuna en inmuebles y muebles, y la abundancia de sus bendiciones eran de más de mil millares de ducados de oro puro, riquezas que guardaban para los días de infortunio".

Sobre tema tan manido, pero poco concretado, algunos historiadores judíos creemos que desorbitan las cifras de los expulsados, intentando dramatizar la gran gravedad del problema que, aunque realmente lo fue, no hay que desorbitarlo. Historiadores del campo cristiano, por el contrario, reducen drásticamente las cifras de los expulsos. Son éstos los que, absurdamente, tratan de desdramatizar la medida. Otros más equilibrados, se apuntan a la tercera vía, y adoptan posturas razonables y moderadas.

Isaac Abravanel, concretamente, en la "Introducción al libro de los Reyes", trascrito por Sélomóh ben Verga, en "Sefer Shevet Yehudáh"[199], consigna, como antes hemos dicho, la cifra de 300.000 el número de judíos que existían en España. A éste respecto, aclara Michael Alpert[200], que Caro Baroja aventura la hipótesis –que puede ser una realidad– de que Isaac Abravanel tuviera conocimiento de un antiguo, y para nosotros desconocido, censo de judíos, elaborado a base de la imposición realizada sobre familias.

Existen otros autores que consignan cifras dispares de los expulsados, como Reuclin y Diego de Simancas: 420.000; Zurita e Isaac Cardoso, 400.000; Pedro Fernández de Navarrete 600.000; el padre Mariana, 170.000; el inquisidor Luis de

Páramo –siglo XVIII– 170.000; Loeb, historiador judío, menos de 100.000 y Lea, 165.000.

Y siguen los confusos bailes de cifras en historiadores de nuestros días: Fernández Álvarez, 100.000, aproximadamente los que salieron de Castilla; Lynch, 150.000; Luis Suárez[201], no cree que fueran más de los 100.000. Tarsicio Azcona no hace sino cábalas y cita como techo máximo menos de 200.000 y más de 80.000[202], Miguel Ángel Ladero unos 70.000 u 80.000, procediendo de la Corona de Castilla entre 50.000 y 60.000; José Luis Martín estima la cifra razonable de 160.000[203]; Baer, "más o menos de cien mil a ciento veinte mil almas"[204], los que pasaron a Portugal, y los demás desterrados, al parecer no más de cincuenta mil aproximadamente, partieron de los puertos del Sur de Almería, o de la costa levantina (Valencia o Barcelona).

A medida que transcurre el tiempo se van desechando por inoperantes las abusivas cifras que se dieron, incluso por las personas más o menos coetáneas a los hechos. Aún así, otras cifras que se consignan tampoco gozan de unanimidad: 200.000 por Beinart, cifra que consideramos ligeramente superior al estudio conjunto de estimaciones; Joseph Pérez entre 50.000 y 100.000[205]; Domínguez Ortiz, entre 150.000 y 200.000, Lacave entre 100.000 y 150.000[206].

Las últimas cifras que proporciona Luis Suárez, siempre aproximativas y con la cautela y rigurosidad que siempre lo hace, ha estimado que de ningún modo sobrepasaron los judíos afectados por el Decreto, las 100.000 almas[207].

Citamos las que podemos considerar últimas opiniones. Las proporciona Valdeón Baruque[208], que tiene la impresión de no ser fácil dar una respuesta concluyente. "Hoy día –añade– sobre todo a raíz de los estudios de Carrete Parrondo y Ladero, se piensa que salieron del suelo hispano, como máximo unos 70.000 u 80.000 judíos. La mayor parte de ellos, en torno a los 50.000 o 60.000 procedían de la Corona de Castilla". Estas estimaciones nos parecen bajas.

Gitlitz[209], se pregunta lo que también tantas veces nos hemos preguntado, después de releer estadísticas y opiniones dispares: ¿Cuántos judíos vivían en cada uno de los Reinos peninsulares antes de los disturbios de 1391? ¿Cuántos se convirtieron entonces, o en el transcurso de las Disputas, o a consecuencia de las persecuciones de finales del siglo XV? Y también se pregunta, ¿cuántos pasaron a Portugal?, ¿cuántos regresaron a España?, ¿cuántos conversos fueron procesados por la Inquisición? Y lo más difícil de calcular, ¿cuántos de los conversos fueron criptojudíos, y cuántos asimilacionistas?

Gitlitz se hace estas preguntas y contesta según las diversas versiones de historiadores. Las respuestas no son fáciles, y dada su extensión, nos remitimos a la obra citada. Es un problema insoluble, y dudamos puedan aparecer nuevas fuentes que desentrañen el mismo. Las cifras son y, siempre serán, dispares y contro-

vertidas. Nunca podremos saber el número de judíos que se cristianizaron. El número de los exiliados, a medida que pasa el tiempo, se ha ido reduciendo. No sabemos en que basan las reducciones los historiadores españoles, sobre todo porque no han aparecido nuevas fuentes documentales. No se pueden establecer datos fidedignos, ya que no se conocen padrones y tributaciones económicas, y solo existen los de algunas aljamas, comunidades y lugares, que no nos permiten un cálculo ni tan siquiera aproximado de los judíos, que prefirieron el exilio al bautismo forzado.

Las cifras de expulsados o se han exagerado o se han minimizado.

En enero de 1992, se celebró en Jerusalén el Congreso Histórico sobre la Expulsión de los judíos de España, y entre otras cuestiones, se abordó la del número de expulsados. Diversos historiadores españoles, expusieron datos demográficos y fiscales referentes a las Comunidades judías de España, a fines de la Edad Media, que a su juicio, obligaban a rectificar el número un tanto elevado de los que se considera fueron expulsados. Ello provocó que, uno de los congresistas historiador judío, lamentase que algunos de los intervinientes españoles, tendiesen a minusvalorar la magnitud y la transcendencia de la expulsión hebrea.

En dicho Congreso intervino Beinart, profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén, quien no obstante, ratificar el carácter masivo de la Diáspora española, estimaba como cifra verosímil la de 200.000 expulsados, que concuerda por aproximación con la de Loeb, historiador judío, que en 1887 consideraba ya en sus estudios, que el número de expulsados rondaría los 165.000.

Tras haber sopesado opiniones y cifras que abundosamente se han barajado, nuestro criterio es que la cifra de expulsados rebasó los 100.000, y no excedió de los 150.000.

Sobre los exiliados de Ávila, importante judería, escribe Cándido Ajo: "Se fueron los judíos a cientos de la ciudad y su territorio abulense, pero no a miles y lo más curioso es que volvieron conversos más de la mitad de los que se fueron; los conversos aquí quedaron muy respetados..."[210]. Otros, como Andrés Sánchez, estima respecto a los judíos abulenses que "no es fácil hacer un cómputo fidedigno.

Las estadísticas faltan. Teniendo en cuenta que "la mayor parte de la población de Ávila es de judíos", podría calcularse que fueron exiliados de esta ciudad unos tres mil en el año 1492"[211], cifra que por lo exigua no nos parece ajustada, teniendo en cuenta que solamente los expulsados de Arévalo fueron 4000, según consigna Juan José de Montalvo en su Historia de Arévalo.

Otro caso: el de Palencia. Los miembros de Comunidad judía parece que se convirtieron masivamente. Unos, ya lo habían hecho por el influjo de las prédicas

de fray Vicente Ferrer, y el resto al promulgarse el Edicto. ¿Cuáles fueron los motivos de cristianizarse? Posiblemente influyó la negativa del Concejo palentino de favorecer a los judíos del éxodo con el importe de la venta de sinagogas y bienes comunales, para gastos del viaje, y al no lograrlo, tuvieron que cristianarse por necesidad.

Respecto a Segovia, sobresaliente aljama, no constan datos de los judíos que la abandonaron, si bien al acceder sorpresivamente al bautismo Abraham Seneor y su yerno Meír Melamed, ello indujo a muchos hebreos segovianos a no emprender la aventura del exilio.

Dice Bonifacio Bartolomé Herrero[212], que la documentación refleja la existencia de un gran número de familias judeo–conversas en los años inmediatamente posteriores a la expulsión, y, en concreto, da la cifra de doscientas nueve en 1510, que de ser cierta, aplicando el coeficiente multiplicador de 4, 5, obtenemos un número aproximado de mil individuos lo cual supone una alta cifra. Desde luego, en Ávila no llegaron, ni mucho menos, a esta suma.

El judío abulense en un 90 o más del 90 por ciento, se acogió al exilio. Era un caso distinto al de los judíos segovianos; éstos en potencia económica superior a los abulenses, por dedicarse aquellos, primordialmente, al negocio de la lana, circunstancia que no se daba con intensidad en los judíos abulenses. Segovia se convirtió en una ciudad abundosa de conversos, y muchos de ellos, y sus descendientes, vivieron arropados en el criptojudaísmo. Segovia, en general, tras la expulsión, siguió siendo una ciudad judaica, en tanto Ávila fue una ciudad cristiana, una ciudad "desjudaizada", desapareciendo como por ensalmo, la mayor parte de los vestigios hebreos de su aljama, hecho que no se dio por ejemplo en Segovia, ni en Toledo.

Esta pervivencia del judaísmo es aún notoria en dichas ciudades, y curiosamente se corresponde por el comportamiento social y económico de sus respectivos vecindarios.

Y volviendo al principio, respecto al número de exiliados, pese a todo el baile disperso de cifras, tuvieron que ser muchos miles. Nadie sabe ni puede rasgarse las vestiduras, en admitir o negar cifras de los expulsados, porque no existe documentación que cuantifique aquella forzada emigración.

En opinión de Michael Alpert[213], –y es opinión muy convincente– la cifra tan alta de judíos desterrados explicaría la supervivencia hasta la Segunda Guerra Mundial de los judíos españoles en Grecia, Turquía y otras ciudades alrededor del Mediterráneo.

En general, los judíos optaron por el exilio mayoritariamente, defraudando el sentimiento regio que había presagiado conversiones masivas.

## 4. Conversiones y clase social

Nada más publicarse el Edicto de expulsión, se inicia una campaña dirigida a cristianizar al mayor número de judíos. A esta campaña, se refiere Andrés Bernáldez, cronista de los Reyes Católicos: "A todas las aljamas y comunidades de ellas fueron muchas predicaciones en todas las sinagogas y en las plazas y las iglesias y por los campos, por los sabios varones de España; y les fue predicado el Santo Evangelio y la doctrina de la Santa Madre Iglesia...".

No se puede, ni podrá precisar, –al igual que el número de expulsados– el de los que aceptaron la fe cristiana. Generalmente, se ha admitido que, dos tercios de la población judía peninsular, aceptó el bautismo. Esta proporción nos parece excesiva, pero si se desconoce el número de judíos peninsulares, la apreciación es aproximada[214].

En opinión de Michael Alpert[215], los nuevos cristianos de 1492, tanto ellos como sus antepasados, habían rechazado antes todas las presiones para su conversión. Se refiere a las presiones ejercidas durante las sangrientas revueltas de 1391, la campaña conversionista de 1413–1414, la presión intelectual llevada a cabo por actuaciones de destacados conversos, –algunos de ellos, luminarias de la Iglesia Católica– los movimientos de Toledo de 1449 y de Comunidades judías en Ciudad Real, Córdoba, Jaén, Segovia, Valladolid entre 1465 y 1475, antes de la subida al trono de los Reyes Católicos.

Termina expresando Alpert, una verdad irrefutable: "Los conversos de 1492, entonces, eran judíos que, habiendo sobrevivido a todo lo pasado, no pudieron luchar contra la amenaza del exilio". La tesis es de evidente realidad, y pone una aureola más grande, sobre quienes –los que marcharon– pasaron ellos o sus ascendientes todo aquel cuadro de anteriores persecuciones, y aún así, tuvieron arrestos o se vieron asistidos de fuerzas sobrehumanas, para después de tantas desventuras enrolarse en la leva de Abravanel, en una aventura, que ya de por sí se imaginaba dolorosa. Eran los que no se plegaron a renunciar a sus creencias, y no se sumaron a los señuelos y comodidades de la conversión, sin que nada ni nadie les detuviera en la resolución de marchar, por muy espinoso que fueran los caminos de la Diáspora.

Dice Kamen, que probablemente la mitad de los judíos se quedaron o retornaron a España antes de terminar el siglo[216], quien también mantiene que la imagen de una España "abruptamente despoblada de judíos no es verdadera"[217].

Sobre el número de judíos que se cristianaron, existe una coincidencia entre gran parte de historiadores, en que sin fijar cuantía, hacen los cálculos y consideran que, aproximadamente la mitad de los judíos que había en España se convirtieron en los cuatro meses de plazo que se les daba para la salida. Es entre otras opiniones, la que nos da Gitlitz[218]. Para este historiador[219], y en cuanto al sexo de los conversos, considera que debido al papel central de las mujeres en la educación de la primera infancia y en la organización de la vida ceremonial del hogar, las madres y hermanas conversas fueron en muchos casos las más firmes transmisoras y mantenedoras del criptojudaísmo.

Ante esta tendencia conservadora femenina en su adhesión al judaísmo tradicional, Motís Dolader[220], señala que, concretamente en Aragón, se convirtieron mayor número de hombres que de mujeres. Y hace notar que en los procesos instruidos en Toledo, entre 1492 y 1550, el 74 por ciento eran mujeres.

Respecto a las conversiones, Suárez[221], entiende que la Comunidad judía de España "había experimentado en el siglo XV un proceso de depuración que fortificaba su lealtad a la fe heredada". Y saca en conclusión que, si los monarcas y sus consejeros esperaban una conversión en masa, pronto comprobaron su error. Es de admirar en aquel momento, que los judíos dieron un altísimo ejemplo de fidelidad a su religión.

¿Eran sinceras las conversiones motivadas por el Decreto de expulsión? Las predicaciones abundaron y tendían a conseguir el mayor número de conversiones. Las producidas, en su mayoría, no obedecieron a un convencimiento. Eran forzadas ante el panorama y la incertidumbre que se presentaba a aquellos hebreos agobiados por tal catástrofe. Predominaban –estamos de acuerdo con Gitlitz[222]– los motivos personales, sociales y económicos, y en particular los sentimientos relacionados con el bienestar. No es frecuente darse el caso de lo que pudiéramos denominar "conversiones puras", reconociendo la superioridad del cristianismo sobre la Ley judaica. Para el citado historiador, es incuestionable, que respecto a la generación que se convirtió en la primavera y el verano de 1492, "el motor fue pensar en los horrores de la expulsión inminente, no en el atractivo del cristianismo". Las presiones del momento, produjeron más conversiones "de jure" que auténticos cambios de mentalidad.

En tanto, el poder civil mostraba su insistencia respecto a los hebreos, en sentido de que estos tenían libertad de elección, entre proseguir con su judaísmo –lo que implicaba la salida de los Reinos– o la conversión aceptando el bautismo, hombres de la Iglesia, como fray Hernando de Talavera, sostenían que las conversiones forzosas estaban condenadas a la invalidez.

En momentos tan duros, que distorsionaban a las aljamas y juderías, y a sus moradores, no se descarta que en algunas ocasiones, se utilizó la "coacción física

y presión psicológica", para lograr adeptos en las conversiones. Por ello, insistimos, en que la expulsión no tuvo carácter racista ya que se desplegaron toda serie de ardides y pretextos para incentivar las conversiones. En este aspecto, comenta Gitlitz[223], que a juzgar por los testimonios de la Inquisición "las dos razones más extendidas para convertirse tenían que ver con la propiedad y con los asuntos del corazón", y que para algunos judíos, el mundo cristiano "ofrecía oportunidades seductoras de mejoras". Se refiere, a la aspiración humana de pasar, de la noche a la mañana, a otro "status" o medio de vida, a la aspiración ascensional, a conseguir en definitiva más logros y ventajas dentro del cristianismo que fuera de él.

Transcribimos una cita muy ocurrente, que nos proporciona el citado historiador. Reflejan el estado de la cuestión en cuanto a expectativas y aspiraciones ascensionales, de muchos hebreos: "Leemos que Pedro de la Caballería, que desempeñó importantes cargos políticos bajo Juan II de Aragón, se lo explicaba así a uno de sus amigos judíos, al preguntarle éste porqué se había convertido si seguía observando todos los ritos judaicos: "Calla loco ¿y qué podía subir estando judío de rabí en suso? Agora so jurado en cap, y por un enforçadillo (Jesús) ahora me fazen tanta honra, y mando y viendo toda la ciudat de Çaragoça... ¿Quien me quita a mí que si yo quiero ayunar el quipur y tener vuestras pascuas y todo, quién me lo veda a mi que no lo faga?, que cuando era judío, en el sábado no osava yr fasta ahí (es decir más allá de los límites permitidos en sábado), y agora fago lo que me quiero"[224].

En todas las religiones, existen desertores, no ortodoxos, que se aprovechan de las circunstancias para su medro personal.

La voluntariedad en la conversión en unos casos, y la coacción en otros, fueron las dos actitudes que se dieron en las conversiones desde 1391 a 1492: Tan pronto como el agua del bautismo tocaba su frente, dejaban de ser judíos, al menos desde el punto de vista de los cristianos. La conversión trocaba su condición jurídica: de allí en adelante, estaban sujetos a las leyes, obligaciones y sanciones establecidas por la Iglesia. Y añadiríamos, a las establecidas por el poder central, ya que perdían su propia jurisdicción y dejaban de tributar como judíos.

Hubo conversiones que se llevaron a cabo, bajo presión física o psicológica, frente a las que se adoptaron de forma espontánea. Los primeros los "anusim", y los segundos los "meshumadim" El primero de los grupos, tenía una tendencia inicial a buscar consortes que fueran también "anusim", bien fuese la primera o segunda generación. En tanto, que el segundo grupo, contrajo matrimonio por lo general o emparentó con familias cristianoviejas, aunque transcurridas tres o cuatro generaciones, las distinciones aludidas se borraron. De aquí, saca en conclusión Gitlitz, en una conferencia dada en Estados Unidos, que eso es razonable para pensar que la mayoría de los descendientes de los "anusim", también tenían cierta ascendencia del viejo cristiano, y que la mayoría de los españoles, o de los portu-

gueses, tendrán por lo menos algunos progenitores judíos"[225]. Ante panorama tan estremecedor que, promulgado el Edicto, se presentaba a los judíos, se produjeron gran número de conversiones, e incluso en algunas aljamas, todos sus componentes aceptaron el bautismo ante las perspectivas nada halagüeñas que les deparaba el futuro, pero de hecho, siguieron en su inquebrantable adhesión al mosaísmo, en cuyo seno habían nacido y vivido. Otros, lo hicieron con indiferencia, y los menos se retractaron de forma voluntaria. Los expatriados cancelaban una etapa de su existencia, e inauguraban otra incierta, y llena de interrogantes. Y marcharon, como dejándose llevar, con el ingrato recuerdo de pesadillas pasadas, pero también de haber vivido momentos dichosos en la tierra que abandonaban, que no olvidarían nunca y cuyo fervor transmitirían pasionalmente a sus descendientes, aunque este estado de zozobra y de inseguridad hacia el futuro, formaría parte, desde entonces de su vida por los caminos del mundo.

Hubo judíos, por el contrario, que cerraron los ojos y colocaron un muro entre su vida judaica anterior y el futuro, y adoptaron el bautismo con sinceridad olvidándose –no cabía otro remedio– de sus creencias, e intentando integrarse de lleno en la sociedad cristiana. Otros, se bautizaron, pero manteniendo de tapadillo su credo en el más duro y difícil de sus secretismos, con la intención de proseguir judaizando a puerta cerrada, aunque ello supusiese el peligro de caer en manos de los rigores inquisitoriales. Otros, considerando que era una dura carga aceptar el destierro, dejando en España a sus familiares, lo que se ha llamado "el tirón de sus seres queridos", y otros, escribe Gitlitz[226], ofuscados por los "incentivos financieros". Y una tercera categoría decepcionados del mosaísmo, que interpretaban la expulsión "como prueba definitiva de que el cristianismo había reemplazado al judaísmo como religión preferida por Dios".

En fin, un mosaico de situaciones, complejas y contradictorias, que fueron surgiendo y asentando durante los decisorios cuatro meses que como ultimátum se les daba para decidir la postura a adoptar.

Lo normal fue que los que tenían más firmes fidelidades mosaicas, más fuertemente entroncados al judaísmo, rehusasen la conversión, prefiriendo el destierro, en tanto, casi todos los conversos voluntarios que se quedaron, eran "agresivamente asimilacionistas". Los primeros, se alistan al Éxodo por razones de fe profundas, y porque en ellos, se daba "un voluntarismo historicista", por la creencia en una Revelación que sin ella, no sería posible querer seguir siendo judío.

Es hecho cierto que el Edicto produjo una auténtica conmoción en las Comunidades judías de los Reinos. Tal era el grado de confusión, de angustia, de zozobra, de inseguridad y de indecisión, que el comportamiento judaico fue dispar: desde la resuelta aceptación del riesgo que la Diáspora entrañaba, a la vergonzante claudicación. Se produjeron situaciones inesperadas: desde los judíos de

Palencia, que por falta de medios para exiliarse decidieron quedarse casi en bloque y convertirse, a los judíos aragoneses, que eran mucho menos en cifra que los castellanos, y que optaron "en un alto grado sacrificar una situación social, relativamente estable, en pro de la fidelidad mosaica"[227], o el caso singular de los judíos de Ávila que aceptan, casi en bloque, el destierro. En este caso, la justificación que damos es su alta fidelidad mosaica desde siempre, y el escaso apego a las riquezas que no poseían ni poseyeron nunca, como era el caso de los judíos de otras áreas peninsulares.

Suárez, que ha manejado muchos documentos sobre la expulsión, obtiene como hipótesis que el interés de los reyes se centraba en conseguir el mayor número de conversiones. Si es así –añade– tampoco cabe duda de que se sintieran defraudados, porque el número de desterrados superó al de convertidos. Y también entiende, que existía en los judíos españoles, tras siglos de persecuciones, "una gran fortaleza en cuanto a su fe, la cual les movía a afrontar las dificultades y peligros de la emigración"[228].

Sobre las conversiones, Netanyahu hace una sorprendente revelación que no hemos visto reflejada en ningún otro historiador. Tienen trascendencia sus opiniones por tratarse de una indiscutible personalidad dentro del mundo hebraico: "Es difícil de explicar –escribe– porqué, pero en España se desarrolló una mentalidad distinta y una actitud diferente ante la religión. Quizá –piensa este historiador– porque se dio la compleja situación de tener que vivir junto a los musulmanes y los cristianos". Subraya que eran tres religiones en convivencia y no sabemos que fue lo que les llevó a cambiar de actitud. "Quizá –prosigue– la apertura mental que da la convivencia. En Alemania sólo eran ellos y los cristianos y lo mismo en Inglaterra. En Nueva York, llegaron a suicidarse y matar a sus mujeres e hijos".

Discrepamos, en lo sustancial, de la opinión de Netanyahu. Nuestro criterio sobre las conversiones y su renuncia a la Diáspora por los judíos que se convirtieron, se debió –ésta es nuestra impresión– a que los judíos de los Reinos de España habían echado raíces muy hondas en las tierras peninsulares. Tenían un fuerte sentimiento de arraigo, resintiéndose a su abandono. Les precedieron muchas generaciones –más que en otros lugares de Europa– y estaban fuertemente enraizados en la tierra que vio nacer y morir a muchos antepasados. Esta tierra la consideraban como suya, porque en ella habían dejado sus sudores, su sangre, su cultura. La prueba de este enraizamiento ancestral, es que los judíos de la Diáspora de 1492, prosiguieron en sus exilios, añorando siempre –ellos y sus descendientes– a la patria suya de la que habían sido injustamente expulsados.

Este fenómeno del "enraizamiento" no se produjo en los países a que alude Netanyahu. Por otra parte, en los Reinos de España, sus gentes tenían un sentido religioso, atávico, profundo, indefinible, que en parte era, en cierto modo, un para-

lelismo con la religión mosaica, aunque siempre, partiendo de la base de que los judíos tenían una cuidada y admirable preparación cultural y religiosa de la que los cristianos carecían.

¿Cuáles fueron los nuevos apellidos de los convertidos? Existieron diversas modalidades según los Reinos para la implantación de los nuevos apellidos a los convertidos. Por ello, simplemente, vamos a transcribir lo que consta en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de España[229], titulado "Historia de España", de Blancas y otros autores. Hace referencia al problema de los apellidos de Aragón, pero su aplicación puede extrapolarse a los judíos de Castilla.

Relatan los autores del manuscrito, que al producirse la conversión de judíos y moros, "muchos hombres principales, para aficionarlos a que de mejor gana lo hicieran, les ponían sus nombres, de donde ha suçedido q. ahora los suçesores de aquellos hombres principales tienen su limpieça en disputa por ber se hallan confesos de su apellido, porque como de su naturaleça son atreuidos y con sus tratos se an echo ricos los dichos confesos quieren vender por bueno y llega su desverguença a querer acer los buenos confesos".

La anterior descripción, de cómo se operó la implantación de los nuevos apellidos en los conversos de Aragón, y la cesión graciosa que de ellos hicieron en favor de los nuevos bautizados "muchos hombres principales", como reza el documento, viene a demostrar, que en el caso de la expulsión judía no contaron en absoluto motivos racistas, ya que los "hombres principales" llegaban a ceder generosamente a los nuevos cristianos sus propios apellidos, y también sacamos en consecuencia, que en alguno de los sectores de la sociedad, no eran odiados los judíos, como lo eran por el pueblo llano y el bajo clero.

Las conversiones produjeron un aumento del número de cristianos nuevos y la agudización del problema converso en los Reinos de España, y con ello el incremento de las prácticas criptojudías y de los procesos inquisitoriales. Se desbordaron las prácticas judaizantes, y en consecuencia, aumentó la presión del Santo Oficio contra los falsos conversos, si bien es de advertir que muchas veces pagaron en éstas represiones, "justos por pecadores".

Se produciría, como era de esperar, una infiltración de los conversos en la nobleza, y en el estamento eclesiástico cuya incursión alcanzó incluso al alto clero. En este punto, refiere Netanyahu, que "la actitud derrotista en el mundo judío, se intensificó todavía más por la ola de escepticismo, críticas y herejías, provenientes del ámbito de los cristianos nuevos". Es indiscutible, para el autor judío, que muchos conversos dejaron lo que denominamos, sin ánimo ofensivo, el "redil del judaísmo" y lo hicieron no forzados, sino por su propio deseo de "compartir los beneficios que gozan otros pueblos", o al menos, para escapar de la "maldición de la tragedia judía".

En cuanto a la clase social de los cristianizados no sorprendió en absoluto que una parte de la clase dirigente o financiera judía, eligiese el bautismo.

La inmensa mayoría de los potentados hebreos, no dudaron en bautizarse. No estuvieron a la altura de lo que demandaban las circunstancias al renunciar a integrarse en las caravanas de los expulsos. A veces el dinero adultera hasta los espíritus, y en éste caso así ocurrió. Aparece probado que fueron más numerosas las conversiones entre los hebreos de la "clase más pudiente", que optaron por la retractación en sus creencias, para seguir conservando posiciones sociales y económicas. Aclara Michael Molho[230], que algunos de aquellos o sus descendientes, emigraron posteriormente a Oriente y a zonas del norte europeo, retornando al judaísmo, y que los que no lo hicieron, se asimilaron a la colectividad mayoritaria cristiana confundiéndose con ella.

Lo que sí advertimos, en el ir y venir, en todo el tejemaneje, por los movimientos y gestiones de la corte regia, es que los reyes, en especial la reina, hicieron lo indecible para evitar a toda costa, la salida de judíos, sobre todo de la alta sociedad y hombres de ciencia. Particularmente, pusieron interés especial en Isaac Abravanel y en Abraham Seneor.

Respecto al primero, el fracaso de los monarcas fue rotundo. Sobre el segundo, lograron sus propósitos. "Hoy –escribe Suárez– estamos en malas condiciones para entender que cuando Isabel lograba, por ejemplo, el bautismo de Abraham Seneor, rab mayor de los judíos, o de cualquiera de los parientes de Boabdíl, estaba convencida de que les habría hecho el mayor regalo a que criatura humana puede aspirar en este mundo a la salvación eterna. En el siglo XV –concluye– la religión no pertenecía, como entre nosotros, al ámbito privado sino al público"[231].

No obstante, tuvo que suponer para los reyes y, en especial para Isabel, un motivo de inmenso gozo, ser madrina de bautismo con Fernando de padrino, de Abraham Seneor, el anciano de 80 años, rab de las aljamas de Castilla y persona de su confianza que tantas veces había ayudado a la Corona en trances difíciles, prestándoles servicios financieros. Pero, ¿qué iba a hacer este anciano judío? No tenía otro remedio que aceptar el bautismo, sino quería embarcarse en un éxodo que se adivinaba plagado de penalidades y quedarse su cuerpo enterrado en una de las cunetas del camino del exilio, o ser arrojado al mar. Quizás por ello –aunque dudamos de la sinceridad de su conversión–, se integró en las filas del cristianismo.

Su persona, influyente, poderosa y ambiciosa, y muy discutido, amigo de monarcas, "duro y pragmático" el último rab de Castilla y principal recaudador de contribuciones del Reino, y que ayudó con sus aportaciones a la empresa final de la Reconquista; la persona en quien las Comunidades judías habían confiado, que por su influencia y servicios pudiera obtener la revocación del Edicto, y que en verdad hizo todo lo posible fracasando en sus intentos, aceptó el bautismo, renunciando al

demonio de la soberbia, en Guadalupe, el 15 de junio de 1492 y también su yerno Meír Melamed. Era el rab de Castilla, posiblemente oriundo de Ávila, cuya vida tuvo como marco la ciudad de Segovia en la segunda mitad del siglo XV.

Siempre polémico, temido y respetado por judíos y cristianos. Su apadrinamiento por los reyes se explicaba, ya que "por un lado tenían la satisfacción de tutelar la entrada en su propia fe de uno de los servidores que con más constancia y acierto les había servido y, por otro, aprovechaban para convertir el acto litúrgico en una ceremonia propagandística de primer orden cuando todavía restaba mes y medio para que finalizase el plazo que habían dado a las comunidades judías para su salida del Reino"[232].

Comenta César Vidal[233], que intentó mantener en pie la judería castellana y, al mismo tiempo, no tardó en constatar que semejante tarea resultaba demasiado titánica para poder ser llevada a cabo con éxito. Aunque hizo enormes esfuerzos, junto con Abravanel, para intentar evitar la decisión final.

Adoptó el nombre y apellidos de Fernán o Fernando Pérez Coronel, y después, escribe Attali[234], se calla y rompe todo contacto con sus allegados. Morirá unos meses más tarde. Y luego, con su muerte se descubrirá que seguía judaizando en secreto, que sólo se convirtió para proteger mejor a quienes no podrían partir". ¿Existiría un pacto secreto entre Abravanel y Abraham Seneor? Uno, quedarse para no dejar huérfanos, desprotegidos a los judíos no expatriados, y otro, abanderando las huestes de los desterrados? Todo es posible y náda puede ser negado. Lo cierto es que, desde sus nuevos cargos, que le confirieron los reyes de regidor de Segovia, miembro del Consejo Real y tesorero del príncipe don Juan, y obtenido ejecutoria de hidalguía para sí y sus descendientes, su influencia perduraba, la misma o superior influencia de quien había tenido férreo control de la aljama de Segovia durante un cuarto de siglo.

Aparte de la conversión de Abraham Seneor, uno de los más destacados colaboradores reales y cabeza del judaísmo en Castilla, y su yerno Meír Melamed, y de los familiares de ambos, hubo otras cabezas del judaísmo que adoptaron el bautismo como Abraham de Córdoba, al que apadrinaron el nuncio y el cardenal Mendoza.

Lo que no puede negarse es que el bautismo de las grandes cabezas del judaísmo como Seneor, Melamed, Abraham de Córdoba y otros, contribuyeron a que se incrementasen las conversiones, sobre todo en la aljama de Segovia en la que tan alto grado de influencia y convocatoria tenía el primero. No obstante, hubo casos de expreso rechazo, pese a las instigaciones y recomendaciones de los señores de quienes dependían sus vasallos judíos. Es el caso referido al duque del Infantado, que llevó a cabo innumerables gestiones para lograr el bautismo de sus vasallos de Maqueda y Torrijos, sin conseguirlo.

Fueron muchos los que se expatriaron, aunque no todos, ya que una minoría judía adinerada constituida por prestamistas, recaudadores y traficantes, no se sumaron a las caravanas de los desterrados. Los que marchaban, eran los que, ellos y sus padres, habían arrostrado durante siglos, trabajos de curtidores y tintoreros, muy duros y poco remunerativos. Nos estamos refiriendo a un caso singular, el dado en la ciudad de Ávila y su Tierra, donde la emigración fue masiva, pero como dice Jiménez Lozano[235], "aquí vivieron y trabajaron, soñaron con la vuelta del Mesías o Libertador, amaron, pero con el color del paraíso en los ojos".

Se censura la actitud de los judeo–conversos que retornaron a sus antiguos usos religiosos. El Cura de los Palacios menciona gráficamente la dificultad del cambio de costumbres: "E con esto pasaron obra de años, e no valió nada: que cada uno hacía lo acostumbrado, e mudar de costumbre, es a par de muerte". Comentando esta frase, Julián Marías hace una bella reflexión[236]: "si Andrés Bernáldez lo sabía, ¿como no se da cuenta de que no se puede pedir a un pueblo que cambie sus costumbres, que se sienta ajeno a sí mismo, extranjero en su propia casa". Y concluye: "Los que hubieran aceptado una transformación política o económica no podían soportar la pérdida de la espontaneidad vital, al tener que abandonar, en el detalle de la vida cotidiana lo que era "suyo", lo que brotaba de su propia realidad por el cauce de la costumbre. ¡Cuánto dolor, cuánta injusticia se hubiere evitado si se hubiera visto que mudar de costumbre es a par de muerte!" Sabias y emotivas frases las del escritor y filósofo español.

## 5. Una figura excepcional: Abravanel y su influencia en la Diáspora española

El financiero y diplomático, exegeta y filósofo, Isaac Abravanel, tuvo para los exiliados judíos una fuerza y capacidad de arrastre inimaginables, en las horas bajas y acongojadas del destierro.

Luchó tesoneramente, sin desfallecer contra las impetuosas y desbordadas corrientes antijudáicas que envolvían a los hombres y a las mujeres de la Diáspora sefardita. Pudieron haber tenido, el acaudalado Abravanel y su familia, una vida regalada, cómoda y sin traumas, de haber aceptado el cristianismo. Hay que tener presente que los reyes, conscientes de su valía, de lo que representaba su mítica figura, redoblaron sus esfuerzos y ardides para intentar de atraerlo al redil cristiano, como lo habían hecho con éxito respecto a Seneor, Melamed y otros.

El talento extraordinario y la vigorosa fuerza en sus actuaciones, en los momentos negros de la marcha judía, convirtieron a Abravanel en el guía, y protector espiritual y material de los judíos de la Diáspora. Consideramos que, la aportación, la más valiosa que tuvo Abravanel en la historia del judaísmo, fueron su decidido tesón y la fe en su credo.

En criterio de Netanyahu, "lo que Abravanel creó detrás de ese velo, fue su mayor aportación, la mayor incluso desde el punto de vista nacional". "Hay que preguntarse –comenta–[237] qué contribución hubiera sido mayor: haber lanzado una advertencia a los judíos, que hubieran podido librar a algunos de las calamidades de la expulsión, o de haber ofrecido grandiosas esperanzas a los sobrevivientes del desastre, que en todo caso eran inevitables".

En certera visión del mismo historiador, Abravanel "perdió la guerra política en favor de su pueblo, y su lucha por el pueblo en las Cortes de los reyes y los nobles fue, en sus propias palabras, un esfuerzo baldío". Pero, sin embargo, "Abravanel luchó por el alma y la vida de su pueblo, y en este campo salió victorioso". ¿En qué basa Netanyahu esa proclamada victoria? Sencillamente en que –frases textuales de gran transcendencia– "cuando el mundo en el cual vivían los judíos se desmoronó, y todo cuanto les rodeaba quedó destruido en el tumulto del desastre, surgió de las ruinas un nuevo mundo, espectral y fantástico desde luego, pero luminoso y angélico, y preñado de esperanza, el mundo de las inspiradas visiones e ideas que se levantaban del gran corazón de Abravanel".

La Diáspora hispana, comandada y alentada por la simbólica figura de Abravanel, consiguió que el pueblo judío tomase otros derroteros en su accidentada historia y enarbolase la bandera de la esperanza y arrostrase sufrimientos en la dureza de los viajes y de los exilios –porque a veces fueron numerosos los asentamientos en el recorrido de las familias sefarditas–, pero al no producirse la conversión total o casi total, como esperaba la reina Isabel, no se pudo eliminar, hacer tabla rasa a los judíos sefarditas. La gran fuerza, el titánico tesón en aquellos momentos de tribulación y pesadumbres, el saber resistir a las presiones, consolidaron al pueblo judío, al judaísmo, no solamente en los que marcharon –los auténticos artífices de la depuración del pueblo de Israel–, sino en las cabezas que resistieron en los Reinos peninsulares las duras e interminables acometidas inquisitoriales.

Fue Abravanel, efectivamente, –como interpreta Netanyahu–, la que le encumbró hasta convertirlo "en fuerza de primer rango en la historia del pueblo judío". Fueron para nosotros, la figura de Abravanel y sus seguidores, los que sacaron de la postración al pueblo hebreo y salvaron el judaísmo, porque, no olvidemos, que los Reinos peninsulares eran en aquellos momentos el meollo, el centro neurálgico del judaísmo.

Y el pueblo judío, expoliado, maltratado y perseguido por las mentalidades fanáticas, logró rehacerse y subsistir de toda una cadena de persecuciones dadas con anterioridad en Europa, y de la última –aunque fuese la menos cruel pero la más dolorosa– la de España.

Abravanel seguirá siendo hasta el fin de los tiempos, una mitológica figura. Fue, la personificación del judío mítico. No quiso doblegar su fe y creencias y se negó a aceptar el bautismo, pese a los ofrecimientos y ruegos reales. Se le ha calificado como "renombrada víctima del éxodo español".

"Cuando las costas de España se difuminaron en la distancia, Abravanel debió meditar –escribe Netanyahu– sobre el desconocido rumbo hacia el cual la mano de Dios dirigía a su pueblo"[238].

Su novelesco, pero real periplo, lo relata Howard M. Sachar[239], comentando que su viaje "fue una pesadilla de hacinamiento, avaricia por parte de los tripulantes, enfermedades desbocadas e incerteza en cuanto al destino. Durante seis semanas –añade– un puerto tras otro negaba la entrada a la flotilla de nueve carabelas cargadas de refugiados". Rechazaban a los pasajeros "como si fueran animales apestados", escribió un testigo. Sólo cuando llegaron a la bahía de Nápoles, el 24 de agosto, se dio permiso para que los fugitivos desembarcaran.

Fueron aquellas, las "carabelas de la fe", y los hombres y mujeres que las ocupaban con Abravanel al frente, los que salvaron el judaísmo, tras la expulsión de Sefarad. La tenacidad y el espíritu de aquellos hombres, y las de todos los de la Diáspora de 1492, fueron la semilla que volvería a germinar en los nuevos mundos del exilio.

Se describe a los judíos, guiados por Abravanel, cuando llegaron a Nápoles, que "parecían máscaras", anotó un observador. "Estaban en los huesos, pálidos y con los ojos hundidos y, de no ser porque se movían un poco, uno diría que estaban muertos. Abravanel era uno de ellos. A la edad de cincuenta y seis años, tenía el aspecto y la sensación de ser un hombre viejo"[240].

Recuerda con sentida emoción Shlomó Ben–Amí, judío sefardita[241], que el relato que nos dejó Isaac Abravanel, al que califica como "el judío eterno" y "el judío errante que supo la gloria del éxito y la desgracia del fracaso". Escribió Abravanel sobre la Diáspora sefardita: "Dios el Rey marchó a la cabeza... Ninguno de ellos pronunció blasfemia alguna, ni profanó su Alianza. Se fueron con la angustia y la vergüenza de la viudez. Y erraron de país en país, por aquí y por allá, como fugitivos y vagabundos, hasta que desaparecieron de la faz de la tierra...".

La expulsión fue una nueva y gran Diáspora. "Ellos de aquí hacia todas y hacia ninguna parte. ¿Hacia donde salieron los expulsados en los tiempos de Nabucodonosor? ¿Qué dirección tomaron los que hubieron de salir en tiempos de

Títo y Vespasiano?"[242]. Estas son las preguntas que se hace un historiador de nuestros días y que no tienen respuesta. Siempre perseguidos, en continua fuga. En España fueron "implacables con los judíos" –en versión de García de Cortázar– "la Luna del Islam y la Cruz de Roma". Y remata en otro lugar de su obra ("Los perdedores de la Historia de España", pág. 123), con una frase exacta y puntual: "Jamás dueños del poder político o de Reino alguno de la Península Ibérica, los judíos vivieron durante siglos en el mismo filo de la navaja, en él nacieron y murieron, y en ese fuego crecieron y se consumieron".

## 6. La salida de España. Los bienes de los judíos expulsos

El cálculo más repetido sobre el número de familias que vivían en el reino de Castilla en momentos precedentes a la expulsión, era de 35.000 a 40.000, lo que arrojaría, –más los de Cataluña, Valencia, sin Aragón,– aproximadamente 350.000 almas. Caro Baroja eleva la cifra a 400.000. Todas serían cifras un tanto hipotéticas.

En cuanto a la salida, el propio Baer[243], refiere la preocupación de los monarcas en que la salida se produjese de modo tranquilo y ordenado. Los barrios judíos quedaron bajo el amparo del Estado, y se despacharon órdenes reales a todos los lugares para que se pagara a los judíos lo que se les adeudase, y se les permitiera vender sus bienes y abonar sus deudas en términos de justicia y equidad. A pesar de todo, proliferaron los casos de explotación y extorsiones.

La cuestión económica pudieron salvarla, en parte, los hebreos de la Diáspora, concertando hábiles operaciones bancarias.

Los judíos, podían sacar de los Reinos, según el Decreto, todo aquello que pudieran llevar consigo, a excepción de oro, plata y moneda acuñada, y aquellos bienes que las leyes aduaneras prohibían sacar.

Se las ingeniaron como pudieron aquellos judíos que, de la noche a la mañana, se veían agobiados ante un sombrío futuro. La solución para conservar sus bienes y peculio, era entregar a los agentes de los banqueros los dineros y el oro y la plata, y de éstos, recibían las letras de cambio, cuyo importe sería satisfecho en el lugar de destino, con los consiguientes y hasta abusivos gravámenes, demostrando los banqueros genoveses su acreditada pericia y profesionalidad.

Espoleados y nerviosos ante la angustia del vencimiento del exiguo plazo de salida fijado en el Edicto, los judíos que se acogieron al mismo, pasaron un autén-

tico calvario, y vieron como era materialmente imposible desprenderse de sus bienes, en condiciones de una valoración justa. En este aspecto, surgieron los logreros de siempre, y se cometieron abusos. Las propiedades de los que marchaban se desvalorizaron por completo. La prisa jugaba en contra de los vendedores y a favor de los compradores.

En los relatos de Andrés Bernaldez[244], se describen algunos casos de estos abusos:"ouvieron los cristianos sus faciendas muy muchas, e muy ricas y heredamientos por pocos dineros, y andaban rogando con ellos, y no había quién se los comprase, e daban una casa por un asno, y una viña por un poco de paño o lienzo". Estos, no son sino unos pequeños relatos. Ya anteriormente, hemos abordado parcialmente el tema. Todo refleja el patetismo en que vivieron en aquellos días antecedentes a la salida de los Reinos peninsulares.

En opinión de Suárez[245], se movieron dos acusaciones contra los judíos: una, sobre los contratos usurarios, que no debían ser cumplidos; la otra, sobre un supuesto quebranto de la ley de sacas, por haber exportado metales preciosos. Desde luego, hubo denuncias –y en ocasiones fundadas– contra diversos miembros de la Comunidad judía, que habían llegado a sacar oro y plata de contrabando. "Pero en realidad, –afirma– no había nada de inmoral en ello. Los más pobres hicieron lo de siempre, es decir, trataron de ocultar en su propio cuerpo las piezas que constituían su fortuna".

¿Es posible realizar la cuantificación de los bienes judíos? Existen datos dispersos, difíciles de contrastar. Escribe Azcona[246] como, "Abravanel podía afirmar que ascendía a treinta millones de ducados de oro, pero la cifra parece inadmisible. No se olvide –añade– que algunas fortunas muy saneadas quedaron en España". Y cita las de Abraham Seneor, pero, también hay que tener presente que no todos los judíos eran "ricos millonarios, cuando abundaban las aljamas modestas, con una vecindad no adinerada".

Sinagogas, osarios y bienes comunales, no pudieron venderse por orden de los reyes, bajo el justificado pretexto de que eran bienes sagrados, y tampoco las posesiones o bienes comunales de las aljamas, que se integraron como bienes de la Corona. Por lo tanto, existían prohibiciones expresas de ventas, respecto a los judíos desterrados: sinagogas, cementerios y cosas comunes de las aljamas. A tal fin, los reyes ordenan el 25 de junio de 1492, desde Guadalupe, que está prohibido a los judíos que salen del Reino, "vender sinagogas e osarios e posesiones e casas e otras cosas comunes que tienen y son de las aljamas y non de personas particulares". Los cementerios hebreos de los Reinos, debían quedar "por exidos e parte común de las çibdades e villas dellos". Estas prescripciones no se cumplieron. En otras, a rajatabla. Concretamente en Ávila, el cementerio judío fue confiscado. Torquemada obtuvo parte del "botín mortuorio" al asegurarse, por promesa

de Fernando e Isabel, la concesión de las piedras del mismo para el Convento de Santo Tomás.

El cementerio de Ávila, fue torpemente concedido por los Reyes Católicos al Monasterio de Santo Tomás el 23 de marzo de 1494[247]. En la carta real se le describe: "extramuros de la çibdad de Ávila está un onsario y un enterramiento de judíos, que fue de los judíos de dicha çibdad...". Y añade: "...de la piedra del qual ya por nuestra otra carta ficimos merçed y limosna al dicho monasterio para la obra del...". Con antelación a esta Carta real, existió otra de los reyes donando la piedra de dicho "osario" al monasterio citado. Por la posterior de 1494, se amplía la donación de dicho "honsarío y tierra y sitio de piedra".

Cuando Pilar León Tello relata el destino de los bienes comunales judíos de Toledo, menciona la Sinagoga Mayor o del Tránsito, mandada construir por el judío toledano Samuel Ha–Levi,que fue dada a la Orden de Calatrava convirtiéndola sus caballeros en Priorato de San Benito y, la de Santa María la Blanca que, ya desde 1411, estaba convertida en templo cristiano, aunque abandonada. También se incautó la "synoga vieja" situada cerca de la Carnicería de los judíos y entregada a la familia Ávalos y a Fernándo Suárez, contino de los reyes. El 23 de diciembre de 1492, la reina Isabel hace donación de la piedra del osario de los hebreos de Toledo, al deán y cabildo de Toledo, dejando la tierra y el suelo para el común de la ciudad.

El fisco se adjudicó, de los bienes comunes de la aljama toledana, un total de 19.604 mrs., importe de los censos de las casas en la ciudad de Toledo que habían pertenecido a diversos hebreos, cuya relación transcribe León Tello[248]. Y también, al cardenal don Pedro González de Mendoza, disponen los reyes el 5 de octubre de 1492, "que se le exceptuasen las deudas judaicas que tenía, de la suspensión general de pago en las deudas de los judíos". Dos años más tarde, le adjudicaron todos los bienes confiscados por el delito de herejía, en las villas de su señorío y, en los lugares y términos pertenecientes a la Iglesia de Toledo.

En definitiva –y sólo hemos expuesto casos concretos por la imposibilidad de reseñar de lo que se hizo en otros lugares–, fue una incautación – porque no existió contraprestación– de bienes comunales judíos. Estos, pasan al fisco, aunque, pese a esta ilegal incautación de bienes comunales, su importe, nunca podría compensar lo que el Tesoro recibía de los judíos, en concepto de pechos especiales y que con la expulsión, fueron a incrementar las arcas de los reyes portugueses. También en este punto, la expulsión fue un gran error económico.

Y volvamos con la penosa salida de los judíos de los Reinos peninsulares. En general se cumplieron las promesas de facilitar la salida de los judíos, y las peticiones a la Corona se resolvieron con prontitud, merced a los mandatos que agilizaban la liquidación de las propiedades. En muchas zonas se organizaron subastas con el mismo fin.

Pese a estas medidas, la economía de las familias judías exiliadas, se vino abajo, se derrumbó, al verse obligados a vender sus propiedades a precios irrisorios. Los compradores se aprovecharon de la prisa, y de la angustia de los judíos que, apuradamente, pretendían liquidar sus patrimonios en tiempo récord de cuatro meses, lo que les colocó en un estado de auténtica ruina económica.

## 7. Las caravanas y las naves del dolor y de la esperanza

Y, en cuanto a la salida de los judíos de España, los reyes sí se preocuparon por conseguir se llevase a cabo de manera tranquila y ordenada. Pusieron la operación bajo seguro real y dictaron órdenes estrictas a sus funcionarios, pero no pudo evitarse el pillaje que se extendió por doquier.

Llegó el momento final, observándose escrupulosamente el plazo prefijado, aunque Torquemada añadió otros nueve días, de tal modo que, el día 10 de agosto fue el término final, una semana, exactamente, después de que la flota de Colón partiera para su primer viaje.

Historiadores y cronistas reflejan los últimos momentos de la marcha. Lo hace entre otros, Werner Keller[249]: "Dos días antes del 1 de agosto de 1492, el día de la triste conmemoración de la destrucción de Jerusalén, España quedó vacía de todos aquellos que profesaban la religión judía". Y significa que, entre los desterrados había también cultos y sabios, financieros y mercaderes, pero también la gran masa de los campesinos, que cultivaban los campos y las viñas, los artesanos, los armeros y los herreros, en suma, la que denomina "capa fundamental de la clase media", había salido de España.

Howard Sachar[250], relaciona la salida judía con la partida de las carabelas colombinas: "El 2 de agosto de 1492, los últimos judíos practicantes que quedaban en el suelo español, se embarcaron en Sevilla y en el Puerto de Santa María. Cerca de allí, en el puerto menor de Palos de la Frontera, tres pequeñas carabelas esperaban a izar sus velas". Y termina, con tristeza, su relato; "Su comandante, Cristóbal Colón, observaba con interés la procesión de barcos que zarpaban, una "flota de miseria y aflicción", según escribió en su diario...". En Cádiz, en el Puerto de Santa María, escribe en bella prosa García de Cortázar en "Los perdedores de la Historia de España", "allí también hay bajeles que levan anclas, pero estos toman un rumbo completamente distinto. Viajan unos, hacia Turquía, otros al norte de África. También aquí se parte a la ventura, pero la separación es algo distinta, trágica y

miserablemente distinta. Los viajeros que, en cubierta miran ahora cómo desaparece y aparece la costa atlántica de Andalucía, no salen a descubrir nuevas rutas. No llevan mapas, ni astrolabios ni brújulas ni relojes de arena. Son desterrados".

Hasta el que iba a ser gran almirante, vivió aquella escena de tragedia. Lo que no nos relata el mismo autor, es que en los barcos dispuestos a zarpar del Puerto de Palos, iban judíos, cinco concretamente, bautizados "justo antes de la partida". Consigna sus nombres Attali[251]: Alonso de la Calle; Rodrigo Sánchez de Segovia, padre de Gabriel Sánchez y uno de los financieros del proyecto colombino; Marco, el cirujano; Bernal de Tortosa, médico, y Luis de Torres, intérprete que hablaba caldeo, hebreo y árabe, cuya presencia, –escribe Attali– "solo tiene sentido sí Colón espera encontrar en el Oriente y sus tribus perdidas, o alcanzar tierras ya visitadas por otros viajeros judíos". Consignamos éstos nombres que proporciona Attali, con las naturales reservas, porque no coinciden con otros listados[252], aunque la realidad es que en las naves, se embarcaron en efecto varios judíos ya convertidos al cristianismo. Alicia Gould, menciona al converso Luis de Torres.

Otros conversos o descendientes de judíos, llegarían más tarde a México con Cortés en 1521, y al Perú con Pizarro en 1540. "Fabulosos destinos de mercaderes, aventureros, exploradores, marinos. Casi todos fieles, hasta la muerte a su fe oculta, transmitirán sus exigencias secretas a sus descendientes", en frase de Attali. No consigna el autor a los descendientes de conversos, a los hermanos de Santa Teresa de Jesús –y a tantos otros– que se embarcan en el siglo XVI rumbo a América, bajo la tutela del virrey Don Blasco Núñez Vela, y que también tendrán, ya en suelo americano, sus problemas de "limpieza de sangre".

Las fechas de abandono de España por los judíos expulsos, no están muy concretadas. Hay una diferencia de uno o dos días, entre unos y otros relatos. En el caso abulense, según Serafín de Tapia[253], salieron de Ávila el 1 de agosto, 270 familias con destino a Portugal y que, apenas media docena de ellas, precisamente las más acaudaladas, se bautizaron para evitar la expulsión. Sin embargo, Baer concreta como fecha el 31 de Julio, fecha en que abandonaba España "el último judío", y que también consignan otros historiadores.

Los historiadores judíos, han significado esa fecha de 31 de julio de 1492 (7 de ab. del año judío 5252) y fue el 9 de ab. es decir el 2 de agosto, día en que se conmemora la destrucción del Templo de Jerusalén, fecha simbólica para el pueblo hebreo.

Por asombrosa coincidencia, el 2 de agosto era el noveno día del mes hebreo de ab. "y los Hijos de Israel –comenta Sachar[254], se veían otra vez abocados de nuevo al "limbo del exilio". Sin embargo, encontramos una contradicción entre lo afirmado por Baer en su obra, respecto a la coincidencia, o simbolismo de las fechas, ya que aclara la cuestión, partiendo de la base que fue el 7 de abril del año

judío de 5252 –31 de julio de 1492– cuando abandonó España el último judío y comenta: "Según una antigua tradición legendaria, entre cuyos primeros creadores está R. Isaac Abravanel, –uno de los hombres más próximos a toda la historia de la expulsión, –los judíos abandonaron todo el territorio español en un solo día, el 9 de ab". En opinión de Baer, "esto no es otra cosa que una leyenda inventada a la luz iluminada de la Historia", y establece, categóricamente, –aunque entendemos es difícil de calcular la fecha exacta de los acontecimientos– que "el día en que se conmemoraba el aniversario de la Destrucción del Templo de Jerusalém (9 de ab.), todos los judíos españoles estaban más allá de la frontera de este país, errantes por los caminos o por los mares, o bien estaban presos en las cárceles de la Inquisición y encadenados a la fe ajena que se les impuso por la fuerza"[255].

Sobre el dictado del Decreto de expulsión, opina Michael Alpert[256], "se creía que los conversos, sin vecinos y familiares judíos, sin rabinos para enseñar doctrina y práctica, sin libros de instrucción ni de rezo, sin profesores de hebreo, sin matarifes que sacrificasen los animales, según las prescripciones religiosas, en breve, sin comunidad, serían absorbidos, muy rápidamente, por la mayoría cristiana".

También, en este aspecto, el destierro fue un error. No se hicieron realidad los planteamientos de los reyes. De haber sido así –conversión masiva y arrumbamiento de todo lo mosaico– hubiera podido ser un golpe decisivo para el judaísmo. Los que emprendieron la aventura de la Diáspora, salvaron al entenebrecido judaísmo, pero también, los que en España quedaron encubiertos, medrosos, agazapados, so pretexto de conversión, atizaron las débiles y oscilantes llamas del judaísmo. Unos y otros, los heroicos de la Diáspora, sobre todo, fueron los auténticos salvadores de la fe judaica y de un pueblo que habría de rehacerse, sorteando tozudamente para ello, toda clase de escollos.

A los que se quedaron, sojuzgados bajo el opresivo yugo cristiano, ya convertidos, porque no tenían otra opción si aspiraban a permanecer en los Reinos, hemos de considerarlos como judíos ultranacionalistas o nacionalistas. Querían a toda costa –aunque por sus hermanos de sangre se les calificase de apostatas– seguir pegados al terruño en que habían vivido durante siglos ellos y sus antepasados. A los que marcharon, poseídos de una admirable fe mosaica, conscientes de los peligros y vicisitudes del éxodo, hemos de considerarlos como ultraortodoxos o ultra religiosos. Estos últimos, antepusieron los principios religiosos del judaísmo que profesaban y renunciaron, aunque con sentimiento, a la nacionalidad que les brindaba el Decreto si se convertían. Los que se quedaron, conscientes de que la Inquisición no iba a perder ojo sobre ellos y sus actividades, prefirieron enrolarse en las filas del cristianismo y, al socaire de ello, adquirir un nuevo "status", una ciudadanía de la que carecían. Pasaron a ser de siervos del rey a súbditos de la monar-

quía, que equivalía a ser ciudadanos de pleno derecho en los reinos en que vivían, aunque, esta ciudadanía sería terriblemente vigilada por el Santo Oficio.

¿Cuál ha sido la impresión, el sentir de escritores e historiadores ante esta Diáspora?

En el sentir de Madariaga: "Miedo y servilismo eran en efecto el pan nuestro de cada día en todos los demás países del mundo, mientras en España, estaban acostumbrados a moverse en las más altas esferas del Estado, de la Iglesia y de la Sociedad"[257], y arguye, en otro lugar[258], que al marchar, "...se llevaron al éxodo aquella intolerancia y aquel espíritu inquisitorial que sus hermanos habían fomentado tanto en España, aún contra los suyos propios y que, en el extranjero, iba, a manifestarse en tantas persecuciones, no solo religiosas sino también económicas y sociales de judíos". Versión de Madariaga un tanto forzada y excéntrica.

Sánchez Dragó, nos trasmite una versión gráfica de la salida de los hebreos de España: "Se afianzaba la decadencia antes de que empezase la "Grandeur". Alrededor de 200.000 españoles salieron con la chaqueta al hombro rumbo a un exilio irreversible. Otros tantos, probaron a quedarse, so capa de conversos en la Península, decididos a torear lo que viniere. No les faltaría diversión..."[259].

La salida hacia los exilios, es considerada por Joseph Pérez como "un auténtico drama", al tener que abandonar "una patria a la que tanto querían, a la par que la nación que se separó de ellos y trató de justificarlo de un modo u otro"[260]. Y era lógico, ya que, en opinión del mismo historiador, los judíos habían sido siempre parte integrante de la sociedad hispana, pese a los vaivenes de "amor–tolerancia–coexistencia–persecución o malquerencia".

Baer, entre otras consideraciones, sobre la salida hebraica, centra la cuestión en las fatigas sufridas por los emigrantes pobres, los que no podían costearse los pasajes de embarque: "Quienes carecían de dinero, ayuda o coraje para partir y hallar refugio en un país extranjero, tenían que convertirse al cristianismo y quedarse en España o volver allí si ya habían salido". Y agrega que, se dieron éstos casos "y sobre los hombres que regresaron a su país natal, después de sufrir muchas vicisitudes y de andar errantes durante años y años, cayó otra vez el terror de la Inquisición..."[261].

En versión de Lacave[262], la salida de los judíos "fue como una procesión hacia las fronteras o puertos, cantando salmos y otros cánticos religiosos, mientras los rabinos trataban de infundir esperanza".

Las adversidades, vividas por los judíos en su éxodo, las refleja con dramatismo, no exento de cruda realidad, Jules Míchelet[263], aunque las que cita, respecto a las persecuciones, no sean equiparables a la expulsión española: "Nada hay que permita comparación desde los albigenses hasta las dragonadas. Las matanzas de

San Bartolomé de Carlos IX y el Duque de Alba, que fueron quizá más sangrientas, no tuvieron este carácter de destrucción general de un pueblo. Nuestros protestantes fugitivos de Francia fueron recibidos con compasión en Inglaterra, en Holanda, en Prusia y en otros países, pero los judíos de 1492, fugitivos de España, tropezaron con adversidades tan grandes como aquellas de las que huían"[264].

Y de nuevo, una sesuda reflexión de Salvador de Madariaga, más elocuente y objetiva que la que anteriormente hemos citado: "Extraño destino. Dejaban tras de sí a una España profunda judaizada, y se partían al destierro judíos no menos profundamente españolizados. Por esta misma causa –comenta– se consideraban a sí mismos como los aristócratas de toda la judería". Y agrega unas palabras de Graetz: "los sefarditas lo habían perdido todo, excepto su grandeza española, su distinción... estaban muy por encima de todos los demás judíos en cultura, modales y también valor interno...". "Su amor al país (España) era demasiado grande para permitirles el odio a la madre desnaturalizada que los había expulsado"[265].

Luis Suárez define el éxodo y considera que tuvo el "tono de un exilio bíblico: era España la nueva MISRAIM; se entonaron los cantos del destierro y se desplegó el apoyo solidario"[266].

Somos conscientes en que las zozobras en el futuro, el dejar todo a cambio de permanecer en los Reinos, la decisión de no arrostrar aventuras trágicas en el exilio, marcó a muchos judíos hacia la conversión, que tenía pocos visos de sinceridad, y mucho de comodidad, al no querer embarcarse en la incierta y peligrosa empresa de los que abandonaban España, que marcharon al exilio tras sus Torás y sus rabinos, en un ejercicio de fe y voluntad inigualables.

Transmite Fernández Alvarez[267], lo que han repetido cronistas de la época, y es que, "alentados por sus rabíes, se les vio por los caminos rezando, cantando sus canciones a veces, llorando las más, pero fieles a sus creencias, dando una impresionante lección de dignidad humana...".

De nuevo recogemos a otra impresión de Madariaga[268] para quien, los judíos tuvieron "una tensión psicológica harto original y extrema". Aclara: "extrema sobre todo, pues procedía precisamente de que la nación que en toda la historia había tratado a los judíos con la más extrema generosidad, habiéndoles otorgado más poder y prestigio que ninguna otra, era precisamente España; y bajo los Reyes Católicos, príncipes de lo más prosemita que imaginarse pueda, los judíos, se vieron arrojados de la cumbre del poder al abismo del destierro". Sus palabras están refrendadas por todo el incesante suceder de cartas y provisiones de amparo antes de adoptar la decisión final.

Resulta complejo describir los lugares de asentamiento que marcaron las rutas: ciudades del norte de África, Imperio Otomano, Italia; pero, sobre todo, los judíos de Castilla encaminaron sus pasos hacia Portugal. En tanto, los monarcas

hilaban tan fino en cuestiones de fe e intolerancia, el papado acogió también a un buen número de expulsados, bastante seleccionados, convencido de que con ello lograrían ser útiles para la economía y finanzas pontificias.

Se nos ha narrado el inicio de tan duro cambio de vida de los expulsos, el comienzo del trágico "mazzale": "Se dispararon por los cuatro extremos de la Tierra. Salieron del puerto de Cartagena diez y seis grandes naves llenas de un rebaño de hombres, en un viernes, a diez y seis del mes de Ab. Y al dejar las ciudades del rey, ¿qué hicieron? Se refugiaron donde el viento les guiaba para llegar a tierras de África, Asia y a Grecia y Turquía. Y allí habitaron hasta hoy"[269].

Estos "cuatro extremos de la Tierra", eran en verdad, "los cuatro puntos cardinales" en frase de Gitliz[270], de quién vamos a reproducir su versión, síntesis de la Diáspora: "La mitad de los desterrados –unos 100.000– marcharon a Portugal, pensando que, desde aquel país vecino, cuya lengua, clima, y costumbres se parecían a los propios, sería fácil volver a España cuando el conflicto hubiera pasado".

Sigue describiendo las rutas del éxodo: veinticinco naves zarparon de Cádiz para el puerto argelino de Orán, pero como los refugiados no tuvieran allí la acogida que esperaban, regresaron a España, desde donde, la mayoría, marcharon a Portugal. Refiere que, otros cruzaron el Estrecho hacía Marruecos, donde tuvieron una pésima acogida por los judíos de Fez y, algunos de las aljamas del Norte, encaminaron sus pasos a Inglaterra, Francia y Flandes, pasando otros al Reino de Navarra y desde allí, bajaron por el Ebro hacia los puertos catalanes, donde embarcaron rumbo a Italia y zona de los Balcanes.

Carrete Parrondo, hace una síntesis del éxodo: "Lo hicieron por diversas vías: Los castellanos–leoneses, atravesando la frontera portuguesa, en tanto los aragoneses y catalanes se encaminaron hacia el Norte de África o en ruta hacia países mediterráneos"[271].

La descripción de Mª Antonia Bel Bravo[272], refiere como rumbos tomados por los sefardíes, "las cuatro direcciones cardinales", y considera que, en el curso de estas migraciones que abarcan un periodo de medio milenio, surgieron zonas de colonización sefardí, en las partes más diversas del globo y algunas se convirtieron en foco de civilización hispanojudía.

La dispersión de los judíos expulsados, acaba en muchos países del mundo oriental y occidental, y hasta llegan a refugiarse en los Estados Pontificios. El 25 de julio de 1492, en plena ejecución de la expulsión judía, fallece Inocencio VIII. Bajo su pontificado, se produjo la conquista de Granada, que Roma celebró, con fastuosas fiestas, rebosantes de "desenfreno y orgías" y que, coincidían con los carnavales romanos. Fallece, cuando los judíos españoles se preparaban para el éxodo. Bajo su pontificado toma increíbles vuelos en la Curia romana, la corrupción administrativa. En opinión de A. Ramos Oliveira, que cita al poeta e historiador alemán

Gregorovius[273], Roma fue "una fábrica de cargos e indulgencias", y "un sistema de avaro nepotismo enderezado al vil lucro"[274].

En el caso de los desterrados en los estados pontificios, éstos fueron bien recibidos por el nuevo pontífice Alejandro VI, de vida extremosamente sensual. Ordenó que no se les pusiesen obstáculos a todos aquellos que deseaban pasar a dichos Estados, medida que no fue bien vista por los Reyes Católicos. En esta cuestión, Alejandro VI no cedió ni un ápice en la dispensa de protección judaica.

Considera Laboa[275], que Alejandro VI (1492–1503) se mostró inflexible, y que, su manera de ser, no toleraba la persecución judía que consideraba injustificada. Es posible que los sefarditas allí asentados, y los que lo hicieron en otras zonas de Italia, fueron los que pasaron menos angustias y peligros. Tenemos que considerar que, en la Historia de la Iglesia, muchos papas –no todos, como hemos visto en otro lugar de este ensayo– fueron protectores de los judíos, aunque la más humillante medida fue el Decreto del IV Concilio lateranense.

De todos modos, la imagen de Alejandro VI, el pariente del rey Fernando, –Alejandro de Borja– el papa de los días del exilio español, y pese a la ayuda hacia aquellos que se asentaban en territorios pontificios –algo queda de edificante, a pesar de ser un pontífice tan maltratado por la Historia– representa como pocos, para Laboa[276], "los vicios, la falta de valores y las características del Renacimiento".

Los exiliados de España, y después los de Portugal, fueron por lo tanto bien acogidos y tratados por Alejandro VI, "sobre todo banqueros que pueden pagar muy cara su licencia"[277]. No nos sustraemos a reproducir lo que dice Attali sobre los judíos en su relación con los Estados pontificios: "Le son tanto necesarios –dice– cuanto que los montepíos de inspiración cristiana quebraron... Los judíos, procedentes de España, llegan con sus ritos; se sienten tan profundamente distintos de sus correligionarios instalados allí, en algunos casos, hace más de quince siglos, que no se mezclan con ellos; para defenderse, algunas comunidades antiguas alejan a los recién llegados". El Papa recibe "suculentos cánones de los banqueros judíos instalados en sus Estados, que no se pretende echarlos"[278]. Y los judíos, vivirán en los Estados Pontificios, marginalizados en parte pero, sin pretenderse su expulsión, al menos hasta que llegan las presiones, en 1553, con Julio III condenando el Talmud –impreso en Venecia– con el pretexto de que atacaba a Cristo[279] se les prohíbe la práctica de la medicina, el comercio, la renta de cánones y peaje, y cualquier otro oficio que no sea la venta de ropa vieja, el cambalache y el préstamo a interés. También, les obliga a llevar sombrero amarillo y generaliza el " ghetto"[280]. Es decir que, pasado más de un siglo, la autoridad vaticana se adhiere a una retroacción de la historia pasada, en cuanto a la discriminación hebraica. Pasará mucho tiempo hasta que otro papa, Inocencio XI, prohíbe a los hebreos radicantes en sus Estados, que aquellos otorguen préstamos con interés.

La Iglesia, los pontífices a través del tiempo, adoptarán normas de más o menos tolerancia, pero, a ninguno se le ocurrió la idea de expulsar a los judíos de los Estados Pontificios, como la de España, y la que antes, con mayor dureza y menos facilidades, habían acometido otros países de Europa.

¿Cuál fue el país que, en los primeros momentos, absorbió más contingente de judíos expulsados? Indudablemente Portugal, calculándose que allí llegaron procedentes de Castilla y León unos 90.000 hebreos. Por lo tanto, la mayoría del contingente de hebreos españoles, se asentaron en un principio en tierras lusitanas, cuyas Comunidades judías, ya jugaban un importante papel en la vida económica de la Nación[281].

Por diversos historiadores, se han relatado los pagos exigidos a los judíos a su entrada en Portugal, por su monarca Juan II (1455–1495) que fue un impuesto de 100 cruzados para su residencia con carácter de permanencia en el reino lusitano, y 8 cruzados a satisfacer por cabeza por los judíos pobres –en la mayoría–, pero solo a cambio de una estancia de ocho meses en el Reino portugués, y finalizado este plazo, debían abandonar el país o convertirse al cristianismo. En cuanto a la exigencia de cantidad para permanecer en Portugal, los relatos son dispares. Andrés Bernáldez dice que los judíos que entraron en Portugal, pagaron al rey lusitano un cruzado por cabeza, y con ello quedaban autorizados a permanecer seis meses en Portugal y que salieron el mes de marzo de 1493 para ir a Fez, y quedaron en Portugal "seiscientas casas de los más ricos, por cierto tiempo, dando al Rey cien cruzados por casa, y quedaron otras cien casas que dieron ocho cruzados por cabeza en cada persona"[282]. En definitiva, que el monarca portugués tenía, con las imposiciones contributivas a los judíos del Éxodo, una renta muy saneada.

La elección de Portugal, que recibió tan fuerte contingente de judíos de Castilla y León, fue para ellos una ocasión excepcional, por tratarse de un país lindante, y era un caso "de vida o muerte, y el acuerdo, alcanzado con el rey Juan II por una delegación judeoëspañola sobre la admisión de los judíos de España en Portugal, se consideró operación de gran éxito, pese a las leoninas y abusivas condiciones impuestas por la monarquía portuguesa.

La figura de Abravanel cobró en aquellos días de preparación de la Diáspora, una extraordinaria importancia, en las negociaciones judeo–portuguesas cerca de Juan II. Muchos le reprochan y censuran que, como conociendo el ambiente de la Corte portuguesa y el carácter hostil de Juan II hacia Abravanel en sus días de estancia en Portugal –hasta que se asentó en España– pudo ser capaz y no consciente de la ratonera en que metía a sus correligionarios, fijando a Portugal como una de las metas principales de asentamiento de los judíos expulsos. Abravanel no eligió esta nación para su propio asilo debido, a las circunstancias personales y a las

diferencias y persecuciones que había sufrido en otros tiempos. También, Abravanel y su familia descartaron afincarse en Navarra.

Se ha especulado mucho sobre el número de judíos castellanoleoneses, que entraron en Portugal. Andrés Bernáldez[283], presenta una relación pormenorizada y nosotros, contabilizando el número de judíos que se concretan en dicha crónica, arroja la suma de 95.000, más otros en los que fija de salida de España y entrada en Portugal, no detallados numéricamente.

No obstante, y sin poder concretar cifras, el número de hebreos que entraron en territorio portugués fue masiva, y calificándose de inhumano el trato que se les dio en el país luso, aparte de satisfacer las sumas que antes hemos indicado, que no eran para una permanencia definitiva. "El rey portugués –comenta Domínguez Ortiz–[284], que no tenía el menor deseo de privarse de aquellos súbditos ricos e industriosos, después de fijar un plazo de embarque perentorio, puso toda clase de dificultades para que no pudieran realizarlo. Y pretextando su desobediencia, ordenó el bautismo de todos los judíos, apelando incluso a la violencia física para realizarlo".

Con esta singular estratagema, cumplía el rey don Manuel, con la exigencia de los Reyes Católicos, quienes, para autorizar el matrimonio de su hija Isabel, imponían la expulsión de los judíos de Portugal. Este bautismo forzado, agrió más las relaciones con aquellos, ya que, en su mayoría, continuaron observando su religión. Expondremos más adelante este episodio portugués.

En opinión de Ana Novinsky[285], en la suerte de los judíos expulsados de España en 1492, tuvo mucha influencia el papel desempeñado por Portugal. "Es cierto –aclara– que recogió a la gran mayoría de los desterrados, pero no lo es menos que, al cabo de cinco años, les forzó a convertirse al catolicismo, haciéndoles cristianos nuevos". "Estos conversos –agrega– que a los ojos de la población, nunca dejaron de ser judíos, fueron los principales colonizadores de las Américas. Al tiempo que daban gran impulso a la vida económica de las colonias, se establecieron en muchos otros países...". La historiadora debe referirse al hablar de "colonizadora de las Américas", principalmente, al área brasileña.

Anotamos, con cierta emoción, un hecho –hubo tantos y tantos en la dolorosa Diáspora– respecto a los judíos que de Castilla pasaron a Portugal y que lo hicieron a través de los puntos fronterizos que relaciona Andrés Bernáldez (Benavente–Braganza; Zamora–dirección Miranda do Douro; Ciudad Rodrigo–Vila Formoso; Miranda de Alcántara–Cáceres–Marvao; Badajoz–Elvás... Lo relata José Luis Lacave[286], y lo transmite por su valor sentimental histórico. Refiere que, descubrió en los alrededores de Valencia de Alcántara (Extremadura) un término en el campo, ya casi pegado a la frontera que lleva el insólito nombre de "La Judería", y dice que, según la tradición local, se

denomina así porque en dicho paraje, en pleno campo, acamparon durante unos días los expulsados, en tanto esperaban la autorización del monarca portugués para penetrar en dicho país.

Cabe imaginar –deducimos– que aquel lugar fue una judería improvisada, campamental, bajo el cielo de Extremadura, un lugar de asilo –solo tierra y cielo–, sin casas, ni sinagogas. No estaba, por lo tanto, la inscripción en hebreo que rezaba a la puerta de casi todas las sinagogas: "Esta es la puerta del Señor; los justos entrarán por ella". ¡Cuántos de aquellos judíos del éxodo que padecieron y murieron entre calamidades y privaciones, auténticos "justos", no tardarían mucho en hacer realidad, la frase hebraica!

Existieron otras rutas, en las que buscaron lugares de asentamiento. La mayoría de los judíos burgaleses salieron por el puerto de Laredo. Otros, terminan en tierras del Islam instalándose en Turquía, y muchos miles en el Magreb, o en Italia. Los menos en Francia, Holanda, Egipto, Grecia, Hungría, Polonia, los Balcanes. Han abundado los historiadores que, han dado cifras fabulosas de hebreos que hicieron sus asentamientos en estas áreas que no se corresponden con la realidad por lo exagerado de las cifras que barajan. Concreta Attali[287] que, en Turquía se instalan 93.000, 30.000 en el Magreb (Argelia y Marruecos), 9.000 en Italia, 3.000 en Francia, 2.000 en Holanda y otros 2.000 en Egipto, 100 en Grecia, Hungría, Polonia y los Balcanes y 5.000 "en las Américas". Es decir, un total de 145.000 judíos. Las cifras dadas –la suma de todas ellas– no parecen corresponderse con la realidad, ¿por qué donde están los miles de judíos, prácticamente la mayoría, de los que se refugiaron en Portugal? A no ser que el autor, englobe en estas sumas a los judíos que, después emigraron desde Portugal a otras tierras pero, ni aún así, concuerdan los números.

Un gran contingente de judíos, optó por la vía marítima. Hablamos en su momento del caso concreto de Abravanel y sus seguidores. Fueron también dolorosos los dramas que tuvieron que soportar, resultando, en ocasiones, presas de piratas genoveses y berberiscos, los barcos en que iban como pasajeros. Yosef Ha–Cohen, nos proporciona un relato impresionante, contenido en la obra de Michel Rouche[288]: "Los judíos se fueron donde les empujó el viento, a África, Asia, Grecia, Turquía...". "Agobiantes sufrimientos y dolores agudos los aquejaron. Los marinos genoveses los trataron con crueldad. Esas criaturas infortunadas morían de desesperación en la ruta; los musulmanes – prosigue el relato– los destriparon para extraer de sus entrañas el oro que habían tragado para ocultarlo y a otros, los arrojaban al mar; hubo algunos que fueron consumidos por la peste y el hambre; otros fueron desembarcados desnudos por el capitán de la nave en islas desiertas; y aún otros –en ese año de desgracia– fueron vendidos como esclavos en Génova, "la Soberbia"[289].

Y respecto a otras rutas que siguieron los judíos del éxodo, si observamos la que toman en el momento de decidir el país de acogida, comprobamos que lo hacen a países cristianos: Portugal, Francia, Italia (y en ésta a los Estados Pontificios, muchos de ellos), aunque, otros numerosos, se asentaron en el Imperio Otomano (Salónica, Estambul, Esmirna, las Islas Griegas), y en este caso, porque sabían, por los correos que les llegaban que, dentro de aquel Imperio no tendrían problemas.

El hecho de instalarse en países cristianos y cercanos, aún exponiéndose a su rechazo, tal vez lo hicieron por evitar la lejanía en sus asentamientos. Siempre tuvieron la esperanza –esperanza que nunca se cumplió– de un pronto retorno a Sefarad. ¡Pobres aquellos judíos que se asentaron en el Norte de África! Está aun por escribir su odisea llena de persecuciones, maltratos, expolios. Los enclaves del Norte de África, donde buscaron asilo los hebreos de la Diáspora fueron: Orán, Túnez, Féz, Argel, El Cairo, Alejandría. Y en Tierra Santa, en Jerusalén, Gaza, Tiberiades, Safed, Damasco y Beirut.

En los Balcanes se asentaron en Sofía, Duvrovnic, Sarajevo y Belgrado.

También se instalaron, en los Estados Pontificios, y en naciones meridionales europeas: Nápoles, Roma, Pisa, Luca, Milán, Génova, Turín, Marsella, Burdeos, Rouen y La Rochelle.

En la masiva ocupación de Portugal, en Lisboa y Coimbra principalmente. En centroeuropa: Budapest, Viena, Bucarest y Cracovia. Y ya, contingentes menos numerosos, en Gran Bretaña, Paises Bajos, y la Europa septentrional, concretamente en Amberes, Bruselas, Rótterdam, Hamburgo, Copenhague, Londres, Bristol y Dublín.

Al Nuevo Mundo recalarían más tarde, ya en el siglo XVI y, contribuyeron a la colonización brasileña.

Una buena parte de expulsados decidieron, en mala hora, dirigirse a África. Se relata que se dieron casos de armadores que, tras cobrar el peaje, incumplieron los contratos. Y se cuenta, como un numeroso grupo salió de Cádiz hacia Orán en una flota de 25 naves y que, parte de ellos, fueron arrojados al mar en las costas de Málaga y Cartagena, donde la mayoría decidió bautizarse. También, se describen las odiseas de los que recalaron en Arcila (Marruecos). Los soldados, los custodios, les robaron y cometieron violaciones entre las mujeres e hijas de los expatriados.

Se preguntan algunos historiadores, y entre ellos Sarah Leibovici, por el número de sefarditas que se embarcaron hacia el norte de África: "¿veinte mil, o muchísimos más, como pretenden algunos?"[290]. Los investigadores ya no se atreven a comentar el número del primer éxodo, al que siguió más tarde otro, de judíos sefarditas desde Portugal. Todos buscaban, como en emigraciones anteriores, una grata acogida pero, en esta ocasión, el éxodo fue de lo más trágico y

nefasto por los actos inhumanos que sufrieron, que distaban mucho con el conseguido por contingentes sefarditas en otros lugares del mundo. Fez había sido el lugar preferido.

Los que se dirigían al Magreb, embarcaron en Cádiz, Puerto de Santa María –cerca de Palos de Moguer, donde Colón estaba dando los últimos toques para su aventura marítima– Gibraltar y Cartagena. Un detalle curioso es que, fueron muchos los sefarditas letrados que llegaron a concentrarse en Marruecos y sobre todo en Fez, de tal manera que, a principios del siglo XVI, ya prevalecían sus criterios jurídicos y organizativos sobre los judíos autóctonos, y muchos de ellos, prestaron servicios al Sultán, en calidad de negociadores y diplomáticos. Argelia recibió también desterrados, aunque en menor número que Marruecos.

Haim Beinart[291], hace una descripción de los lugares en los que arribaron los sefarditas desterrados, que complementa lo ya dicho. Considera a Portugal, el lugar donde marchó la inmensa mayoría, con "amarga suerte". Otra parte, pasó el estrecho de Gibraltar, y los que, en el camino quedaron con vida, anduvieron errantes hasta asentarse en Marruecos, Argel, Túnez o finalmente Egipto, para de aquí pasar a Palestina. Pocos fueron los que recalaron en Navarra, e indica también, los que se fueron a los Estados Pontificios y a Francia. "Tenemos así –escribe Beinart– si añadimos a la corriente del Sur del Mediterráneo, la que va por el Norte del mismo mar, con una dirección contraría a la seguida en la época romana desde Palestina y a través de los diversos países mediterráneos hasta llegar a la Península Ibérica. Podríamos decir que, Palestina y la Península Ibérica, constituyen los dos extremos del eje de los dos arcos que forman los demás países ribereños del Mediterráneo". Por ello, se saca en conclusión que, para el judaísmo español en toda su historia, éste eje tuvo un significado muy profundo por su impacto cultural e histórico.

Es muy trascedente la aseveración que hace Beinart sobre los "expulsados y emigrados", ya que ambos grupos, "crearon juntamente un fenómeno único en su género: un judaísmo español fuera de Sefarad, un judaísmo que trajo consigo al Mediterráneo, el castellano como lengua materna y de pensamiento en gran medida –comenta– ésta fue la lengua de su rica y abigarrada creación literaria".Y subraya que, tanta fue su fuerza de creación que "tragó y asimiló la literatura judía indígena que encontró; y más adelante, en el siglo XVII, cuando una inmigración askenazi –especialmente en Constantinopla y Salónica– se encontró con ella, también fue absorbida por la literatura sefardí".

Respecto a los judíos expulsados de la Corona de Aragón, cuyo número es indeterminado, –pero indudablemente muchísimo menor que los desterrados de Castilla y León–, embarcaron hacia Italia o África, siendo muchos los casos de expolio y maltrato. Otros –los más afortunados– se instalaron en el Imperio Otomano. También algunos judíos de la Corona de Aragón se refugiaron en

Navarra, y al producirse la expulsión de éste Reino en 1498, salieron por Roncesvalles o la Provenza francesa con dirección a Italia.

Sobre los judíos aragoneses, contamos con el documento –Provisión real de 14 de mayo de 1492, desde Santa Fe–, respecto a su escolta y protección a su salida de España, y es el nombramiento de Martín Gurrea, señor de Argavieso, para custodiar a los judíos aragoneses hasta el puerto o frontera que desearen[292].

Al igual que se hizo en otros lugares del Reino de Castilla, también en Aragón, se dispusieron por el rey Fernando las medidas de protección adecuadas para los exiliados, "porque podría ser, que yendo solos los dichos judíos por los caminos, fuesen por algunas personas injuriados, maltratados y robados y que se les ficiesen otros danyos y males en sus personas o bienes y aún que peligrasen sus vidas". Por ello, se acuerda encomendar la guarda, custodia y amparo, "a todos los judíos et judías, grandes o pequenyos que están et habitan en las juderías de todas las cibdades, villas y lugares del regno de Aragón, e dar poder para los sacar de dichos nuestros regnos y senyoríos y levarlos fasta donde quisierer yr...".

La salida de los hebreos de Gerona, cobró los mismos caracteres de dolor que la producida en la de todos los pueblos y ciudades de España. Si se recogieran las versiones que se conocen –muchas son ignoradas– se formaría una gran crónica del dolor y del sufrimiento. En el inicio de este ensayo, hemos expuesto nuestra versión novelada del abandono de Ávila por los judíos. Lucía Graves[293], nos describe el drama que debieron sufrir los judíos gerundenses en el inicio del éxodo, y Graves, se mueve en sus descripciones, apoyada en textos documentados[294].

Este fue el drama, los miles de dramas, que se vivieron por aquellos días al abandonar casas y hogares, sinagogas y cementerios, barrios y cielos, que dejaban, entre el dolor y los lamentos, para siempre, para "siempre jamás".

Y en el trazado fugaz de este recorrido por los cuatro puntos cardinales peninsulares, otros judíos salieron por Levante, y la mayoría, por la costa de Cartagena, embarcados en cerca de una veintena de grandes naves[295]. Se sabe, concretamente, de los que embarcaron por las costas de Levante rumbo a Italia, que el 24 de agosto de 1492, y tras sufrir incontables penalidades, asolados por la peste, en un peligroso viaje marítimo, llegaban a Nápoles nueve galeras ocupadas por los judíos de la Diáspora y, entre ellos, Isaac Abravanel y su familia[296].

El traslado a Italia se hacía por vía marítima, embarcados en navíos genoveses de cabotaje, sobrecargados y en condiciones peligrosas para la navegación, siendo generalmente el primer puesto de arribada a Génova, y posteriormente Roma[297].

Referente a la instalación de los judíos hispanos en Anatolia, Macedonia, los Balcanes, Salónica, Bizancio, la región del Egeo y otras áreas del Mediterráneo

oriental, ha sido realizado un estudio por Steven B. Bowman de la Universidad de Cincinnati[298]. Según Bowman, los grupos judíos que ya existían se vieron suplantados por dos grupos sefardíes: los hebreos exiliados de España y los marranos llegados de Portugal, creando los primeros la infraestructura de aquella sociedad, única que pervivió en los Balcanes, y los últimos, una nueva riqueza, pero, estrechamente ligada, a la expansión y posterior decadencia del Imperio Otomano[299].

Muy pocos, salieron rumbo a Flandes e Inglaterra: eran los más acomodados que se arriesgaron a emigrar hacia los países del "corazón del capitalismo, allí donde vivir como judío era especialmente peligroso: a Flandes, a Inglaterra y a las colonias de América"[300]. Comenta Attali que, "por ser judíos solo pueden ir de contrabando", y corrían el riesgo de hacerse expulsar de nuevo o, peor aún, de presentarse como conversos y ser denunciados y torturados. "Los conversos en general, confiesan haber seguido siendo judíos en secreto. Se arrepienten al tiempo que inventan astucias y códigos para persistir en su fe. Los "Relapsos", a veces son expulsados, y la mayoría de las veces, condenados a arder vivos en grandes autos de fé públicos; los que se arrepienten, se benefician con el privilegio de ser muertos antes de que los entreguen a las llamas"[301].

No se produjo una Diáspora estimable hacia Francia. La ola de emigración fue tan pequeña, que solo reseña la entrada de 118 judíos españoles tras el Decreto[302]. Por otra parte, la frontera norte, hacia Francia, puede decirse que estuvo cerrada para los judíos.

Y respecto a Cataluña, según el "Dietario de la Generalitat de Cataluña"[303], del puerto barcelonés, salieron 10.000 judíos que procedían del reino de Aragón. Unos se encaminaron hacia Francia, haciéndolo otros con rumbo a lugares de la zona del Mediterráneo. Por lo que atañe a Barcelona, según aparece en el "Dietari del Consell de Cent", salieron en nueve embarcaciones con cuatro mil judíos, que habían embarcado en Tarragona. Muchos judíos gerundenses buscaron refugio en el Rosellón y otros en Perpiñán, desde donde marcharían a las playas napolitanas. Los de Lérida, embarcaron en Tortosa, en recorrido a pie soportando grandes sufrimientos y quebrantos[304]. Hubo también algunos judíos desterrados que se instalaron en Londres e incluso en Flandes.

También, los de Ávila, casi en bloque, emprendieron el exilio, ya que solo quedaron contadas familias. Con el destierro de los judíos abulenses terminaba el lenguaje de las sinagogas o "culto sinagogal". Las sinagogas, malvendidas en presurosas y codiciadas subastas a postores de la clerecía o de los propios Concejos, no tardarían en desaparecer. Parecían resonar los versos de Ya'aqob Albeneh, escritos en la revuelta antijudía de Toledo en el siglo XV, estrofa 32: "¡Ay de las sinagogas/trocadas en ruina/donde han anidado milanos y buitres/pués partieron los hijos de Israel!". Ya no volvería a escucharse en sus recintos el oracional hebraico

ni la música sinagogal con sus tonalidades monorrimas en el canto litúrgico, plagado de "gangueo" clásico en las notas bajas y el "sabadeo" al "meldar" la lectura sagrada. Así se las describía en las denuncias, sobre el culto en los templos judíos.

Jiménez Lozano[305], escribe que en Ávila, con algunos intervalos de persecución y muerte –"Aljama de Ávila, Ay, ¿porqué no retorna la paz?", decía una endecha sobre las desgracias de las juderías castellanas– se oyó durante más tiempo y más pacíficamente que en otros lugares de la Península y de la misma Castilla el canto oracional de la Sinagoga, que tanto fascinaba a los cristianos viejos...

Dejaría de entonarse en las sinagogas de la ciudad, el "Kaddish" o "cadis" o canto de alabanza en los días de Pascua. Ya no cantarían más los "assanin" o cantores del Talmud. Ya la Torá no volvería a mostrarse en procesiones cívicas acompañada por la Comunidad judía, como se había hecho durante siglos, celebrando fiestas o acompañando duelos. Y no volverían los judíos de Ávila a danzar, celebrando con la Comunidad cristiana el jueves del Corpus.

En Ávila, como en toda Castilla, dejaban sus muertos y sus casas con sus recónditos e íntimos patios, y sus recuerdos. Cargaron sus más imprescindibles enseres sobre carros y asnos y se llevaron las llaves de sus viviendas, como recuerdo emocional y testimonial de la ciudad en que nacieron y vivieron. Siempre se hicieron la idea de que vivir en Ávila, era como hacerlo en la misma Jerusalén.

Desaparecieron y se borraron para siempre muchos apellidos. Se ha citado a los Tamaño, Bechacho, Cerrulla... Añadiríamos otros muchos, ligados durante siglos a la ciudad y a Castilla, apellidos que cubrían varias generaciones los Abenacem, Abenbeniste, Abenhabib, Melamed, Alvo, Aru, Cohen, Baru...

Los rollos de las Torás de Ávila y los "Zóhar" de Mosé de León –la obra escrita y divulgada desde Ávila– iniciaron con el éxodo judío un largo e incierto peregrinaje, hasta ocupar sitio preferente en las sinagogas del mundo y se trasmitirán a los descendientes de los desterrados como reliquias sagradas, históricas y sentimentales.

Con la salida en bloque de los judíos abulenses y de otros lugares, Ávila se desjudaizó, mientras Segovia, Toledo o Palencia y otras ciudades, se judaizaban conservando los nuevos conversos a toda costa el legado judío y lo consiguieron, en tanto en Ávila al marchar en bloque, quedó "desjudaizada", ocupando todas las esferas de poder y de pensamiento, y de fe, los cristianos que derribaron sinagogas, con vivencias de siglos, cosa que no ocurrió en una Segovia o un Toledo, por ejemplo, en que los propios judíos conversos fueron sus guardianes, convencidos de su pertenencia secreta a la comunidad judía y lucharon en conservar hasta donde pudieron un legado secular.

Con la marcha de los que eligieron el exilio a la conversión, de los que se aferraron a la esperanza mesiánica, la historia de los "marranos" entraba en una nueva

fase. Quedarían dos castas en toda Castilla, la de los "cristianos viejos", y la de los "cristianos nuevos", judeocristianos, conversos o confesos. Este fenómeno produciría, según Castro, "el desgarro de la vida española". Se había expulsado a una "casta" o "linaje" religioso, y con ello, se pretendió borrar para siempre el latente conflicto social, pretendiendo también buscar el definitivo arraigo de una creencia exclusiva "barriendo –dice gráficamente Castro– de forma intolerante a la otra "casta", la judía"[306].

No se conoce en concreto el número de hebreos que salieron de Ávila. La ciudad aportó un alto contingente de emigrantes en la Diáspora sefardí. Fue también importante el éxodo de los judíos de Arévalo, otra plaza judaica cuya aljama fue de notoria trascendencia en Castilla.

En cuanto a las familias de conversos o descendientes de conversos que se quedaron, encontraban un sombrío panorama. Las expectativas eran desoladoras. No les cupo otra solución que el intento de integración, o un simulacro de adhesión integradora, conservando sus costumbres familiares o, incluso, practicando el cripto–judaísmo, que a no dudar tuvo que darse en las ciudades castellanas y con más marcado acento en Toledo, Segovia, Palencia y Burgos... ciudades en que existían más contingentes conversos que en la ciudad de Ávila.

Este no es sino, un relato de la Diáspora sefardí que se extendió por todos los confines de la tierra. Escribe Manuel Alvar[307] que, aquellos con dos patrias se identificaban con la patria tradicional a través de la palabra, y que la lengua volvía a ser el instrumento de comunicación y de identificación.

La salida de los judíos fue presurosa, inhumana, agobiante, infame, y los tortuosos caminos del éxodo aumentaron las penalidades. Las relata Selomó ben Verga, en su obra "Sébet Yehudá" ("La Vara de Judá"): "pero he ahí que en todas las partes encontraron aflicciones, extensas y sombrías tinieblas, graves tribulaciones, rapacidad, quebranto, hambre y peste. Parte de ellos se metieron en el mar, buscando en las olas un sendero. También allí se mostró contrario a ellos la mano del Señor para confundirlos y exterminarlos, pues muchos de los desterrados fueron vendidos por siervos y criados de todas las regiones y los pueblos, y no pocos se sumergieron en el mar, hundiéndose al fin como plomo".

Impresionante descripción de un judío que, aunque no coetáneo de la expulsión, sí próximo a los años en que se produjo el éxodo.

Muchas cualidades españolas, pero también muchas lacras de la sociedad de la que habían formado parte, llevaron consigo los sefardíes de la Diáspora, a las tierras destinatarias. Se llevaron esos "defectos" a los que alude Salvador de Madariaga[308], "defectos que además, dadas a la vez la historia española y la judía, lo mismo pueden haber pasado del carácter español al judío que del judío al español". Y apunta que, se llevaron"aquella intolerancia y aquel espíritu inquisitorial

que sus hermanos habían fomentado tanto en España, aún contra los suyos propios, y que en el extranjero iba a manifestarse en tantas persecuciones, no solo religiosas sino también económicas y sociales de judíos por judíos". Y cita, a modo de ejemplo, el caso de Espinosa, excomulgado por los propios rabinos portugueses en Amsterdam.

Se dieron casos de retorno de judíos a España una vez iniciado el exilio, pero lo hicieron, por causas de fuerza mayor, al no encontrar lugar idóneo donde asentar sus maltrechos cuerpos, al no tener país que los acogiese, o al no poder soportar por más tiempo la cadena de infortunios. Esto les obligó al retorno forzoso a estos "tornadizos", y a su conversión al cristianismo.

En tanto, España los dejó desamparados, sumidos en el más cruel de los olvidos, los expulsados fundaron Comunidades sefardíes en todos los lugares donde se asentaban, como entre otras las de Estambul, Adrianópolis, Salónica, Esmirna, Damasco... y en Palestina, Safed, Jerusalén, Tiro, Sidón... (¡Que recuerdos tan gratos tenemos de nuestra estancia en Tiro y Sidón!).

Refiere Beinart[309] que, lo que denomina "elemento Sefardí", organizó "sus Santas Comunidades independientes y separadas". Y aclara que, dicha separación tenía como base dos firmes pilares: la lengua y el lugar de origen. Por ello, se organizaron en cada ciudad Santas Comunidades, cada una con su nominación: por ejemplo "Santo Cahal Castellano", "Santo Cahal Aragón", "Santo Cahal Mayor" (Mallorca?), "Santo Cahal Lisboa" ...cada una con su organización y nombre propio traídos del hogar patrio. Y no solamente –añade– los nombres son sefardíes, sino también las constituciones del Cahal. "La autoridad de éstas Comunidades, es igualmente sefardí: hay adelantados, fieles y secretarios, recaudadores de impuestos, ancianos y hombres buenos".

## 8. El drama de los conversos

Si constituyó un drama para los judíos de la Diáspora, tampoco fueron halagüeñas las perspectivas para los conversos. Las zozobras en el futuro, el abandono de su credo a cambio de permanecer en los Reinos y evitar así arrostrar aventuras trágicas, marcó a muchos judíos hacia la conversión, que tenía pocos visos de sinceridad y mucho de presión, de oportunismo o de comodidad al no decidirse a enrolarse en la Diáspora. Para García de Cortázar, de los que permanecieron en Sefarad, "muchos recordarían luego las advertencias: ¡ay, pesada es la servidumbre que

lleva dentro el cristianismo para el converso! Serán esclavas las palabras, esclavos los gestos, esclavas las miradas, esclavos los sueños". ("Los perdedores de la Historia de España", pág. 149, ob. cit).

De los que se quedaron, interpreta Gitlitz[310] que, en efecto una generación "cargada de temor, falta de confianza en sí misma, nostalgia y culpabilidad". En su opinión, aquellos conversos judíos no exiliados, "fuera por amor o por dinero, por inercia o miedo a lo desconocido, soñaban a menudo con huir de la Península Ibérica, o con un Mesías...". Era lógico lo que también nos transmite Gitlitz en el sentido de que "en privado se lamentaban de la insensatez de haber cambiado de religión, perfectamente válida, por otra que no encontraban tan acogedora. Clamaban contra los inquisidores. Expresaban dudas o franco desdén hacia el dogma y las ceremonias de los cristianos. Sufrían en los parientes que se habían ido. Y se preguntaban hasta que punto debían intentar conservar el judaísmo, como disfrazarlo y como transmitirlo a sus hijos. Cada uno de los sucesivos acontecimientos de la vida –concluye– aquellos momentos de duda y autocensura de los nuevos cristianos".

Será esta sociedad conversa y, en muchos casos criptojudía, la sociedad del miedo, una sociedad acorralada en la que se había alojado, hasta lo más profundo de su alma la vacilación y la duda. La duda que llevaba al examen, y el examen a la verdad, y que era un gran paso el de no saber la postura a adoptar; incertidumbre que los colocaba al borde de la desgracia, duda que al tiempo era indecisión y falta de sosiego en sus atribuladas conciencias. Hombres que comprendieron lo difícil que era decidirse a adoptar una u otra solución, seres que se asían al principio de no querer perder lo seguro, para embarcarse en inciertas aventuras, y que, tal vez, meditaron el proverbio turco: "Quien para ir a rezar duda entre dos mezquitas, terminará por quedarse sin rezar". Así cayeron muchos en el agnosticismo, porque la mayoría aceptaron el bautismo carentes de pasión y fe.

Ello contribuyó a la cerrazón, al hermetismo de los que se enrolaron en la nueva religión. Bien expresa Gitlitz[311] de que dadas las condiciones, "era inevitable que con cada año que pasaba las comunidades criptojudías supervivientes –y nosotros, lo hacemos extensivo a los no criptojudíos– se hicieran más cerradas". Nosotros diríamos "herméticas" a su mundo circundante, que con tantas desdichas y quebraderos de cabeza les había traído su nuevo "status" religioso. Porque la realidad de muchos conversos, y sobre todo, el caso de los criptojudíos, es que representaban para los viejos cristianos, un núcleo de apestados, despreciables y de continuo humillados. Eran para los cristiano viejos, en frase de Gitlitz "un grupo aparte, enemigo de la religión cristiana y del Estado, aunque muchas veces esos cristianos viejos, mirándoles desde fuera los creían más uniformados y unidos de lo que realmente estaban, es un hecho que en aquellos años los conversos

adoptaron pautas comunes en lo tocante a como reconocerse entre sí para el culto comunitario, como conservar aspectos importantes del ceremonial y como transmitir su religión a sus descendientes".

Este sería el drama de muchos conversos y de todos los criptojudíos, que se sentían como viviendo en una isla solitaria de desterrados y sin tener contacto de ningún género con sus lejanos o perdidos hermanos de la Diáspora, con el judaísmo, en suma. Y para mayor "inri", carentes de sinagogas y rabinos, y de libros oracionales en hebreo lo que les hacía refugiarse solo en las plegarias por vía oral, y sobre todo, siempre ojo avizor a los temibles hombres del Santo Oficio.

El Santo Oficio mantendría su principal fuente de presión contra los judaizantes hasta mediados del siglo XVI, en que ya apunta a una declinación, la persecución al mosaísmo, buscando otras presas, otros clientes más rentables, para engrosar las arcas inquisitoriales.

Por ello, puede afirmarse que, a mediados del siglo XVI, estaba ya extinguida en gran parte la generación de "conversos". Sería llegada la hora en que esta generación, fuera asimilando, a fuerza de persecuciones y del paso inexorable del tiempo, y se integrarían en la ortodoxia cristiana. Y llegarán a ocultar, e incluso negarán, el judaísmo de sus progenitores. El no hacerlo así, supondría cortarles en su marcha ascensional, sus aspiraciones, a renunciar en suma a su movilidad económica y social.

# XVII

# LAS DEBATIDAS CAUSAS DE LA EXPULSIÓN. LA CRÍTICA HISTÓRICA

## 1. Las debatidas causas de la expulsión judía

Siempre, en este punto, discrepan los historiadores: ¿motivaciones económicas?, ¿deseo real de configurar el Estado sin existencia de jurisdicciones propias?, ¿motivaciones religiosas?, ¿presión del pueblo?, ¿imposición inquisitorial?, ¿influencia de la nobleza y de la burguesía?

Estas, no son más que algunas de las causas que se esgrimen para justificar la expulsión judía, la ruptura de la convivencia. De hecho, convivieron durante siglos cristianos y judíos. Unas veces en paz y otras, entre violencias, pero cada comunidad, judía, islámica, cristiana, observó sus peculiares reglas del juego.

Las tres confesiones –islámica, hebrea y cristiana– tenían un tronco común que no era otro que la herencia espiritual de Abrahám, la de un solo Dios, único y trascendente, origen del mundo, y la tolerancia o convivencia relativa se mantuvo durante siglos. Entonces, ¿porqué causas llegó a la ruptura total?

En opinión de Netanyahu[312], la historia judía en España siguió el mismo ciclo de desarrollo observado en la mayor parte de los países de la Diáspora. Y mantiene una razón a la que nos sumamos: "Tuvo su alza –dice Netanyahu– su clímax y su declive". Refiere, como la etapa de declive de la judería española, vino acompañada de matanzas y estrictas limitaciones de derechos cívicos, lo mismo que ha pasado en muchos países.

Sin embargo, pone énfasis en algo que en España ocurrió "extrañamente peculiar" y que distinguió su judería del resto de las comunidades hebraicas occidentales: "en el curso de las matanzas y de las legislaciones opresivas, cientos de

miles de judíos (se refiere a los judíos españoles), se pasaron al cristianismo, de modo que a la mayoría de los judíos les pareció que estaban a salvo de la muerte y de la expulsión".

Efectivamente, España fue en 1492 el único país que no expulsó, sin más ni más a los judíos, como se hizo en otros países –o expulsión o muerte– sino que les dejó abierta una puerta a la salvaguarda de sus personas y bienes, circunstancia ésta que –aunque tremendamente coactiva– no se dio en ningún otro lugar. Entonces, sacamos en conclusión que no fue una expulsión de judíos como tales personas físicas, y que lo que se intentó fue erradicar el judaísmo o mosaísmo.

Se llevó a cabo la expulsión como consecuencia de un deterioro progresivo de la situación social, ya que los hebreos constituían un elemento negativo para ciertos sectores de la sociedad cristiana, si bien, debemos considerar que, pese a aquello, la autoridad moral y la voluntad y tesón de la reina y la disciplina que había impuesto durante su reinado, –incluso abatiendo el fuerte poderío de la nobleza,– pudiera haber logrado lo mismo con el pueblo judío integrado por fieles vasallos de la monarquía. Y que en aquel momento, precisamente, los Reinos de Aragón y Castilla, vivían en una asombrosa paz, gracias a los buenos oficios de los reyes. Aunque un gran sector del pueblo cristiano odiase a los judíos, la férrea monarquía no hubiese tolerado en ningún momento una insurrección contra el pueblo hebreo. Era una monarquía de acusada fortaleza que, siempre había hecho frente a los obstáculos que se pusieron en su camino. Era una monarquía autoritaria, que no admitía el menor desacato o afrenta de sus súbditos.

Entonces, ¿porqué entonces, y no antes o después, se produjo la decisión final? Tal vez, fue el episodio culminante de un proceso que a lo largo de casi tres siglos, a partir del IV Concilio de Letrán, convocado en 1215 por Inocencio III, jalonó una impresionante serie de expulsiones. De Inglaterra, los judíos fueron expulsados en 1290 (y no empezaron a retornar hasta los tiempos de Cromwel); en 1322, lo fueron del reino de Francia, que era la quinta expulsión desde el siglo XII, a la que habían seguido cuatro readmisiones.

¿Era llegada la hora propicia de España para la expulsión? ¿Cuáles fueron sus causas remotas o inmediatas? La historiografía se ha debatido sin cesar, en acumular un amplio abanico de causas o justificaciones que avalaron la medida final, y que sucintamente vamos a analizar.

Pero, en primer lugar, establecer de manera terminante que, en la inesperada medida adoptada no hubo ni el menor asomo de antisemitismo, fenómeno que fue la constante en las áreas europeas. Fernando e Isabel no eran antisemitas. Los hombres financieros fuertes de la Corte eran judíos: Abraham Seneor era el administrador de los caudales de la Guerra de Granada, y el suministrador de las tropas en aquella campaña era Samuel Abulafia y, Yuçé Abravanel, en la campaña granadina

del servicio y montazgo de ganados, e incluso la reina, se sometía al tratamiento de un especialista judío, Lorenzo Badoç, en los momentos en que sus esperanzas de sucesión masculina eran escasas[313].

El rey y la reina, –lo refrenda Kamen,– "no tenían sentimientos antisemitas, ni habían desarrollado una política en este sentido", y termina afirmando que la expulsión "no estaba motivada por el racismo"[314]. En la misma tesis abunda el marqués de Lozoya[315]: "no se trataba de una persecución de raza...". Y lo sostiene también Domínguez Ortiz[316]: "no influyeron en su determinación motivos personales ni raciales". Agrega que "no tenía el Decreto[317] ningún significado racista y mal podía tenerlo cuando los reyes, antes y después, estuvieron rodeados de consejeros y ministros de estirpe semita". Hace una cita a esta aseveración: "El polaco Nicolás Popielovo, que viajó por Castilla en 1484, escribía sobre la reina: "También observé que tiene más confianza en los judíos bautizados que en los cristianos. En sus manos entrega todas las rentas; son sus consejeros y secretarios, como también lo son del rey, y sin embargo, en vez de ser respetados (se refería al pueblo), más bien los odian que otra cosa"[318].

Siguen manteniendo idéntica la misma tesis otros historiadores. Es el caso de Joseph Pérez que, rotundamente, niega la existencia de antisemitismo en los reyes, y basa su tesis en pruebas firmes: antes y después del establecimiento de la Inquisición siguieron figurando hebreos entre los allegados de los reyes y, cita a fray Hernando de Talavera, converso, confesor de la reina, y asegura que, tras la expulsión de los judíos, muchos conversos permanecieron en preeminentes puestos, siendo muy extensa su nómina.

En idéntica linea se pronuncia Netanyahu[319]. Sostiene que, aunque el rey Fernando, al que considera el auténtico creador de la Inquisición, "él no solo era no racista, sino un decidido adversario del racismo y de todo lo que el movimiento racista sostenía". Por ello, –aclara– que se precisará la presión inquisitorial durante una veintena de años para que el rey llegase "a adoptar medidas discriminatorias contra los descendientes de personas condenadas por la Inquisición", siendo también éste, el motivo por el cual la política de la limpieza de sangre se introdujera en la Inquisición después de su muerte.

Corrobora esta misma línea Joseph Pérez[320]: "no se trataba (la expulsión) de racismo: lo que se pretendía desterrar no era una raza, sino un credo religioso". Considera que hoy en día "nos parece una barbaridad y lo es, semejante planteamiento por el que se quiere obligar a una minoría a renunciar a su fe, a sus creencias filosóficas o religiosas", y justifica que, la tolerancia en el sentido actual de la palabra ha tardado mucho en imponerse. Y, cita como ejemplo, la de los judíos y protestantes en Francia, que tuvieron que esperar nada menos que hasta 1789 para incorporarse de pleno derecho a la comunidad nacional, y la de

los católicos ingleses en que sólo en 1830 se les permitió el goce de los derechos cívicos.

Podríamos proseguir con más opiniones, que eludimos en aras de la brevedad. Por ello, tenemos que desechar las motivaciones que algún sector de la crítica ha reputado como estrictamente "raciales", y centrar, entre otros motivos del destierro judío, las enquistadas envidias sociales que desembocaron en enfrentamientos, y condujeron a un nivel de convivencia o tolerancia imposible[321].

En líneas generales, debemos admitir que el judaísmo español, nunca derivó hacía el segregacionismo racial, incidiendo solamente en los aspectos social y religioso. Nunca se tuvieron en cuenta, por los cristianoviejos, facetas racistas respecto a los convertidos. Leyendo el Decreto de expulsión, no se encuentra ni el más ligero atisbo de contener motivos raciales. Por ello, ha de rechazarse todo vestigio de racismo en la medida adoptada, según la acepción moderna, comprensivo de odio y persecución a un grupo étnico. Jamás, para Isabel y Fernando, los judíos fueron una raza inferior, y lo mismo puede decirse de los moriscos. La hostilidad abarcaba sólo a su credo y a su conducta.

Existía en el fondo del enredoso entramado del tejido social, una cuestión insoluble difícil de solventar: la integración. No era posible amalgamar los elementos propios de cada una de las tres culturas, pese a los esfuerzos que se hicieron.

Y otra razón lógica. De haber existido motivos raciales determinantes de la expulsión, ésta se hubiera dado, no solo contra los judíos, sino contra los conversos, e incluso contra los musulmanes.

Pese a lo dicho, no cabe otra solución que, analizar del modo más esquemático, cuales fueron las posibles causas en que se apoya la historiografía para justificar el Decreto de expulsión:

### a) Motivaciones religiosas

A nuestro juicio, la causa preponderante, decisiva de la expulsión pudo ser el deseo de los reyes de conseguir en sus Reinos la unidad de la Fe. Éstos son los motivos religiosos, que tan fanáticamente, o si se quiere dulcificar, tan ardorosamente demostraron los reyes con la medida, unido a terminar de una vez con los estatutos y jurisdicciones propias hebreas.

En criterio de Joseph Pérez[322], "la España medieval, tanto si era mayoritariamente musulmana como cristiana, nunca practicó la intolerancia. Cada religión pretendía estar en posesión de la verdad... Si se permitió que las minorías religio-

sas vivieran y se organizaran fue porque no se podía hacer de otro modo y había necesidad de ellas". Y sostiene como "la Iglesia siempre les condenó y eso tuvo su repercusión en la masa de fieles. Es cierto que, a veces los soberanos y notables fueron sus valedores, pero esta actitud tuvo sus límites". Y obtiene una conclusión: "En épocas de prosperidad los judíos salieron ganando como los demás. Pero cuando las cosas se ponían mal, los judíos lo padecían más que el resto de la sociedad. Esta –para Pérez– es la historia trágica del judaísmo español". Sin embargo, tenemos que hacer una aclaración y es que, precisamente, concluida la toma de Granada y terminada la Reconquista era previsible la llegada de una época de prosperidad y bonanza que se aparta de los planteamientos de Pérez.

Es cierto que se vivía entonces –aunque ya arrastraban los problemas desde 1391 y aún antes– en medio de una ola judeofóbica, que, tristemente, iba creciendo, y ello, pese a la serenidad de los monarcas que, hasta en los últimos momentos, en la primavera de 1492, protegieron a "sus judíos" en numerosas cartas y provisiones. Tal vez el Decreto, en sus manifestaciones de demonización y de censura a los judíos, trató de ser un discurso legitimador para forzadamente justificar y amparar medida tan coactiva, que era el antídoto del cristianismo humanitario.

Estimamos que se había llegado a la conclusión de que la continua presencia de judíos en España era un obstáculo para que la Iglesia asimilase a los nuevos cristianos. Comenta Shlomó Simonsohn[323], que no fue aquella la única razón que determinó la promulgación del Decreto, "la intención de separar a los judíos de los criptojudíos, no fue despreciable como tema de propaganda... aunque el resultado fue más bien el opuesto al que la Iglesia esperaba de esta medida. Más que debilitar el espíritu judío, que se mantenía entre los Nuevos Cristianos, la incorporación de varios miles de aquellos, que hasta entonces habían profesado abiertamente sus prácticas judías, a las filas de los conversos, frenó el proceso de asimilación".

En versión de Suárez[324], se trataba de una política de unificación religiosa, más de antijudaísmo que de antisemitismo, y que tanto antes, como después del establecimiento de la Inquisición, y la expulsión de los judíos, se siguen hallando muchos conversos en el entorno de los reyes y en puestos elevados, "o sea que los soberanos no se movían por un antisemitismo ciego".

Según Kamen[325], el fin del Decreto "no era el de expulsar sino el de convertir" y que, "el motivo era simplemente de privar a los judaizantes conversos de una posibilidad activa de elección religiosa...". Para Joseph Pérez[326], la explicación más sencilla parece ser que fue la que dieron los propios Reyes Católicos, en la relación de motivos que precede al Decreto de expulsión, donde se lee: la apostasía de los conversos se ve favorecida por "la comunicación de los judíos con los cristianos".

En opinión de García de Cortázar[327], los reyes, "vencida la resistencia nazarí, imaginaron una España sin mezquitas ni sinagogas y renovaron el valor de la religión católica como fermento de la unión política de sus reinos".

Las razones del destierro se basaban en motivos religiosos, aparte de la confluencia de móviles políticos. En este aspecto, según el criterio del siglo, la unidad religiosa era imprescindible para forjar con sólidas bases el alma nacional. Fernando Díaz Plaja[328], considera que a los reyes solo les preocupaba el motivo religioso y no el de sangre. "Lo que les preocupaba era el judío con el judío... porque era una minoría incrustada en la sociedad". Una minoría que estaba en desacuerdo con lo más importante que tenían los españoles: la religión, que era entonces "parte consustancial de la vida diaria, no un elemento ético o de conciencia".

En versión de Gitlitz[329], fue "un intento decisivo de ingeniería social", siendo los principales móviles los religiosos: desterrar a los judíos, cuya presencia parecía un insulto a los cristianos practicantes, y responder de este modo a las demandas del antisemitismo popular, en parte cuidadosamente orquestado.

La base fundamental del Decreto, para justificar la expulsión, eran las motivaciones religiosas. Podían haberse incluido las supuestas motivaciones de crímenes rituales, que habían estado en el candelero de otros paises de Europa estando, como estaba tan caliente y cercano el proceso sobre el supuesto crimen del Niño de La Guardia, pero, el redactor o redactores del Decreto, quizá no quisieron entrar en fundamentar la medida en suceso tan amañado, vidrioso y contradictorio.

Historiadores de tendencias conservadoras, consideran clara prueba de la "santidad" de los Reyes Católicos, el que antepusieran los intereses espirituales del Reino, a los materiales representados por las arcas judías.

Volvemos a subrayar la certera opinión de Suárez en otra de sus obras[330], que da por sentado fueron las "causas religiosas", las motivaciones de la expulsión, en base a que la coexistencia de diferentes credos constituía un "obstáculo insalvable para una garantía de orden político", ya que a finales del siglo XV, los conceptos de religión y comunidad política estaban identificados como signo de progreso, y por ello comenta: "La Iglesia aplaudió: el Papa celebró fiestas al conocer la noticia de la expulsión y la Universidad de París felicitó a los monarcas como la que calificaban sabia medida".

Fue asimismo, principal motivo de la expulsión, el irracional fanatismo religioso, cruel y arraigado en las mentes cristianas, fanatismo o exaltación, que se operaba también en las mentes de los reyes. El propio Cura de los Palacios, cronista, considerado de ascendencia hebrea, llegó a una tremenda proposición: "que toda la maldita raza de judíos, hombres y mujeres, de veinte años arriba, fuese purificada por el fuego y, añadía con saña: "por la hoguera". El ambiente antijudío estaba hondamente incrustado en la sociedad española.

No debe descartarse en la toma de la medida final, la incitación al odio religioso, no racial, por parte de los estamentos eclesiásticos. Ya hemos visto como a través de los siglos, concilios, cortes, e incluso papas, lanzaron sus anatemas contra el judaísmo, provocando reacciones similares en el pueblo y contribuyendo al secular enfrentamiento entre los dos credos. Muy acertadamente centra Baer[331], como en la práctica, "la expulsión. como tantas otras expulsiones en la Edad Media, fue un medio de coacción religiosa". Aclara que, los monarcas Isabel y Fernando "no llevaron a cabo con los judíos actos de violencia crueles y extremosos como los que tuvieron después en el Reino de Portugal, pero ayudaron a la conversión de los judíos y, junto con la orden de expulsión, promulgaron diversas leyes en favor de los judíos apóstatas, garantizándoles su ayuda y protección y sustituyéndolos, por cierto tiempo, de la vigilancia de la Inquisición con el fin de dar plazo y posibilidad para adaptarse a su nueva fe, y para enraizar en ella". Ésta concepción sobre el actuar de los Reyes Católicos, respecto a los judíos, dichas por tan alta personalidad hebrea como Baer, destruyen muchos conceptos negativos que se han postulado sobre el actuar de dichos monarcas.

Si nos ceñimos al texto del Edicto, la motivación de la expulsión fue exclusivamente de tipo religioso, aunque no puede descartarse que, junto al extremoso celo religioso, pudieron mover a los monarcas otras razones de Estado complementarias para consolidar la unidad política de los Reinos. Se ha estimado por algún sector crítico que la defensa de la fe y de la ortodoxia, pudieron ser un mero "disfraz ideológico" para cubrir objetivos mucho más concretos, y que la expulsión sería la prolongación ideológica del Santo Oficio, persiguiendo idénticos fines. Pero esta tesis, tampoco puede ser aceptada. Todo son cavilaciones y suposiciones, sin base documental alguna.

¿Fue o tuvo el Decreto motivaciones estrictamente religiosas? Para Kriegel[332], "la afirmación de que la unificación religiosa constituye un fin deseable, se encuentra solamente en casos extremadamente raros en los documentos promulgados por los Reyes Católicos...". Y, saca en conclusión que "no hay absolutamente ninguna prueba de que la unificación nacional no se considerara en sus propios términos religiosos, pero siempre como tema subordinado, vinculado a la política del poder". Estamos de acuerdo con Kriegel en esta apreciación. Existieron, es cierto, motivos religiosos que no cabe ignorar, pero asociados con fines políticos en un intento precipitado de lograr la unidad política, que entrañaba la unidad religiosa.

Para Valdeón Baruque[333], el argumento principal que puede esgrimirse, tratando de encontrar una explicación razonable a la expulsión es, según la opinión dominante en la historiografía, "el deseo de cortar la relación de los cristianos nuevos con los judíos", y aduce que, la única manera de conseguirlo era la eliminación de los hebreos.

J.H. Elliot, enfoca la medida como causa de orden religioso, y hace una descripción del estado de exaltación de los soberanos terminada la Reconquista: "Al ver como se derrumbaba ante ellos el Reino de Granada y se cumplían fielmente, las esperanzas de tantos siglos, era natural que los castellanos se creyeran depositarios de la santa misión de salvar y redimir el mundo, amenazado con el nuevo avance del Islam por el Este". Y prosigue: "Pero para ser dignos de su misión, debían antes de limpiar el templo del Señor de sus muchas impurezas y de todas las fuentes de corrupción, la más nociva de las cuales la constituía, según la opinión común, los judíos"[334]. Por ello, obtiene la impresión de que el Edicto venía a ser "la culminación lógica de la política que se había iniciado con la introducción de la Inquisición y representaba el definitivo mayor triunfo de los celosos conversos".

En certeras frases de Jiménez Lozano: "el hombre religioso no es el que pregona que es religioso, sino el que conoce el carácter misterioso de la realidad". Y merece la pena reproducir íntegramente su comentario: "Aunque muchos cristianos en el medievo, y casi a punto de entrar en la Edad Moderna, se jactasen de poseer un alto grado de religiosidad, no lo eran". Y alude como no lo eran aquellos cristianos que "instigaron, alentaron y mancharon sus manos de sangre en las horribles matanzas de 1391 y otras que se sucedieron en la España medieval, ni tampoco los clérigos y obispos de la Inquisición medieval eclesiástica que arrojaron a las hogueras de la intolerancia a muchos seres humanos por herejes, por judaizantes, o por cualquier otra causa. Ni tampoco los hombres fanáticos de la nueva Inquisición medieval, su precedente, y que seguirán atizándolas hasta los aledaños del siglo XX". "Todos aquellos –escribe con fuerza y vigor,– negaron a los seres humanos lo que se ha definido como "el sello eterno", aquel que los marca con una dignidad absoluta". Hecha la valiosa disgresión precedente, considera en el caso de la expulsión judía, amparada por motivos religiosos, la simple coacción que supuso imponer a unos hombres el cambio de fe, atentaba contra los principios básicos del cristianismo, en cuanto suponía la anulación de la libertad.

Y retornando a la pregunta que nos hacíamos, si fueron o no motivos exclusivamente religiosos, los que determinaron la medida del destierro, José Luis Martín[335], aunque considera que, así a primera vista, fueron los motivos religiosos y estima que no puede aseverarse, si nos atenemos al orden cronológico y a los comportamientos según se tratara de moriscos o judíos. Por eso, juzga que contempladas las reformas efectuadas por los reyes, "resultan coherentes pero no parecen estar demasiado de acuerdo con el desarrollo cronológico de los hechos". Y lo justifica porque en tanto se instituye el Santo Oficio, para combatir a los conversos judaizantes, se admite plena tolerancia a los moriscos e incluso se firman en Granada capitulaciones amparadoras para los musulmanes, a los que se viene a garantizar su fe religiosa e incluso cuando se expulsa a los judíos, se sigue tolerando y protegiendo a las Comunidades musulmanas. Por eso, razona que, a la vista

de estos datos, resulta forzoso convenir que "no fue sólo la identificación fe–comunidad la que decidió las reformas religiosas". Y para avalar su valiosa tesis, dice: "Si se aceptara este principio –enormemente peligroso si se traslada a la actualidad– resultaría extremadamente difícil explicar la permanencia de los moriscos, no solo durante el reinado de los Reyes Católicos, sino también en los autoritarios Carlos V y Felipe II, de los que no podemos afirmar que fueran menos fervientes cristianos que Isabel y Fernando".

Otros estudiosos del tema se han centrado para justificar la expulsión, en el fanatismo de la reina, impregnada de devoción hasta límites insospechados, dispuesta a sacrificarlo todo, cuando en realidad no era así. Para Joseph Pérez, a la Inquisición le había parecido que con la expulsión judía se terminaría con los conversos judaizantes, aunque ello –sostiene– no significa que obrasen bajo "la presión de los inquisidores. Las preocupaciones para ellos –sigue diciendo–: la herejía no es de su agrado, quieren "limpiar" el reino de ella". Asimismo, para el historiador galo, hay que tener presente "el ambiente mesiánico en que vive la Corte después de la toma de Granada: los Reyes deben estar convencidos de que ha llegado la hora de que se marchen los judíos; aquella premisa escatológica –prosigue– parece implícita en la redacción del Decreto de expulsión".

Se ha especulado por algún sector crítico, que la expulsión fue como uno de los grandes servicios a la Iglesia que se atribuyen a los Reyes Católicos, pero ello va en contradicción y no cuadra, porque los mismos judíos expulsados serán acogidos con los brazos abiertos por Alejandro VI en aquella Roma del humanismo y de la desenvoltura.

Ya hemos dicho, que no hay que buscar en el Decreto ningún asomo de antisemitismo. El pueblo estaba impregnado hasta los tuétanos de antijudaísmo. El texto del Decreto respira pura religión, como causa de la expulsión. Lo que piden los reyes a los judíos, es el abandono de la fe mosaica, por el peligro que pudiera extenderse a las Comunidades cristianas –cosa por otra parte, absurda e incongruente, ya que nunca los judíos fueron proselitistas de sus dogmas religiosos frente al cristianismo viejo, aunque lo fueran respecto al converso– y la integración sin reservas en el credo cristiano. Las Disputas durante los siglos XIII, XIV y XV, en Ávila, Tortosa, Barcelona y otras ciudades, nunca fueron convocadas a instancias de rabinos, y siempre lo fueron o por destacados cristianos o por conversos que habían sido figuras descollantes del judaísmo. Los hebreos no debían estar integrados en la comunidad política de los Reinos, simplemente, porque observaban su propio credo, y que si vivían en aquellos era por una especial concesión real que compensaban a cargo del servicio.

Según el criterio de John Lynch, la expulsión de los judíos obedeció a que éstos fueron "víctimas de un antisemitismo de tipo religioso"[336], aunque a renglón

seguido, como ocurre a otros historiadores, aduce no ser ésta la única razón, ya que los judíos podían vivir en Italia, Francia y otros países católicos, por lo que le hace suponer que, en el caso español, confluyeron otras motivaciones.

Pese a la extensión del comentario de Lynch, reproducimos el mismo en su mayor parte. Comenta que, el historiador y jesuita Juan de Mariana, en la época de Felipe II, "observó que la religión y el poder eclesiástico eran la capa con que muchas veces se suelen cubrir los príncipes y aún solaparse grandes engaños" y que, "no hay cosa más poderosa para mover al pueblo que la capa de la religión, debajo de la cual se suelen encubrir grandes engaños". Es un texto de Juan de Mariana, "Historia General de España". En el nombre de la religión, sostenía, se hacían cosas extrañas, tales como presionar a los judíos de Portugal en épocas recientes para que aceptasen el bautismo. Todo hace sospechar a Lynch, que los motivos económicos no estuvieron ausentes.

Sin embargo, pese a la sospecha de Lynch respecto a la existencia de motivos económicos, encubiertos o disfrazados de motivos religiosos, estos, a nuestro juicio, fueron los que más indujeron a los reyes a adoptar la medida.

En primer lugar, en los tiempos de la expulsión, no estaban en Europa, y menos en España, deslindados los problemas de libertad religiosa y tolerancia, teniendo en cuenta, que era una sociedad sacralizada y con una idea firme de la unidad religiosa, sustentada exclusivamente en el cristianismo. Constituía por lo tanto una ardua empresa, hacer compatible la convivencia y la coexistencia entre diversas comunidades religiosas. Por lo que respecta al pueblo judío, Azcona retrata su modo de actuación confesional en la vida diaria[337]. Se trataba de "un pueblo que rezaba sus oraciones en hebreo, que tenía lugares de culto propio, que celebraba el sábado, y trabajaba en domingo y en las fiestas cristianas, que tenían ritos propios para nacimientos, bodas y defunciones; pueblo en el que algunos elementos más radicales se burlaban del culto cristiano y blasfemaban de Jesús de Nazareth, o de la Virgen María y profanaban los sacramentos de la Iglesia católica".

En estas circunstancias, en la práctica del culto día a día y en sus manifestaciones, estaban divorciadas ambas comunidades, aunque las dos confesiones monoteístas tuvieran un mismo Dios y, como texto de confluencia o entendimiento, el Antiguo Testamento. No obstante, eran muchas las diferencias religiosas, y ellos constituían el motor de la discordia. Demasiados siglos de entente a veces "incordial". Inexplicable como, durante tantos siglos, pudieron subsistir las dos comunidades, cristiana y judía, y más incomprensible y asombroso, como pudieron existir centurias de entendimiento y comprensión entre las mismas. La historia es a veces sorpresiva en actuaciones y comportamientos, y muchas veces imprevista, y tras muchos siglos de relativa cordura, llegó la rotura definitiva.

Que las causas de la expulsión no fueron exclusivamente religiosas, lo evidencian hechos coetáneos. Nos referimos a la actitud adoptada por los Reyes Católicos, en 1497, cuando los mudéjares fueron expulsados de Portugal. En aquel entonces, los reyes otorgaron, incomprensiblemente, un permiso de residencia a los expulsados mudéjares.

Sin deshechar otros factores, pero muy por encima de los mismos, los reyes se movilizaron, seducidos por dogmas y creencias que arrastraban de siglos. Comenta Luis Rubio García[338] que, "la fe hispana fue intuitiva que no racional...". Era una sociedad en cierto modo extremista y radicalizada en el aspecto religioso. Unamuno[339], mantiene que "nuestras castizas guerras de nuestra Edad de Oro, fueron de religión... Esto es el lazo social, y la unidad nacional se expulsó a los judíos y moriscos y se cerró la puerta a los luteranos por sediciosos, perturbadores de la República". Concluye su razonado enjuiciamiento con tremendas palabras: "Guerras religiosas, sí, en cuanto el reino de la religión se extiende a este mundo, en cuanto a institución para sustento de la máquina social y mantenimiento del orden y del silencio y de la obediencia a la ley". Refiriéndose Luis Suárez a la relación entre la Monarquía y el Papado, respecto a los judíos, se atreve a sospechar que los Reyes Católicos "no hubieran llevado nunca acabo la expulsión a no ser por la "presión pontificia", y afirma cómo la Sede Romana, a través del nuncio apostólico Nicolás Franco, planteó a los reyes la peligrosidad que significaba la estancia de los judíos en España, se atreve a sospechar que los Reyes Católicos no hubieran llegado nunca a la expulsión judía a no ser por la "presión pontificia".

También la Iglesia, contribuyó al deterioro de las relaciones judeocristianas y frustro muchas relaciones hasta trocarlas en odio y prejuicio contra los hebreos. Es un pensamiento de Haim Beinart[340]. "La Iglesia medieval –escribe– fue el principal autor de presiones a la Corona y ante la sociedad, y llegó a exigir una actitud antijudía". Comenta que, las presiones eclesiásticas constituyeron, a partir del siglo XIV, una de las causas del declive del judaísmo español, y es que, "las presiones externas y la influencia de factores foráneos, entre ellos la política ecuménica de la Iglesia, fueron ganando terreno en España y con ello comenzaron las restricciones de la vida judía"[341].

La religión era, en la vida espiritual de la Edad Media, el factor decisivo. Por ello, no puede sorprendernos que todas las actividades, en el terreno social y político, y a veces hasta las íntimas individuales, girasen siempre en torno a la religión. Esta férrea y en cierto modo atávica subordinación del hombre en sus actividades, teniendo como primer principio el hecho religioso, explica pero no justificaba muchas actividades del hombre medieval y de la sociedad que les amparaba.

La expulsión ocurrió en un siglo y en un momento clave que, ante todo y sobre todo, primaba el principio religioso.

Si sacamos en consecuencia que la expulsión fue determinada por motivos de índole religioso –aunque coexistieran otros motivos– a esos principios religiosos, y no solamente religiosos, sino simple humanidad, debieron también ajustarse los reyes, y no lo hicieron. Podemos estar conformes en que la expulsión pudo llevarse a cabo para evitar previsibles males mayores, pero sin embargo, consideramos que los imperativos del Decreto–abandonar España en el término de cuatro meses y poder vender bienes, pero no sacar su producto– fue una notoria injusticia. Y si el Decreto tenía como meta los factores religiosos, en este caso no se observaron con los desterrados, las mínimas normas éticas.

El Decreto tuvo un lamentable fallo. El no proceder de la expulsión, tal y como "estaba el patio", es cierto que tal vez, remotamente, pudiera haber desembocado en una futura encarnizada guerra cristiano–hebrea, pero ya, de adoptarse como se adoptó, la medida de extrañamiento, requería que la misma tuviese unas mínimas normas de humanidad y sentido cristiano en su ejecución, de las que careció. En la Provisión, debió fijarse un plazo de salida más dilatado, para que sin zozobras, con tranquilidad, aquellas pobres gentes pudiesen replantearse con serenidad y sosiego su futura existencia.

Conformes en que en otras naciones de Europa, fueron tratados los judíos con mucha más saña, y más crueldad que en España, pero también es cierto que, en aquellos países europeos, llevaban menos siglos de vida y estaban menos entroncados y arraigados que en España, donde su ancestralismo era tan remoto y donde su estancia se perdía en la memoria de los tiempos. Aquí habían nacido y aquí tenían enterrados a sus muertos, a muchas generaciones de los que les precedieron. No podían ser considerados, en modo alguno, como "huéspedes", en el concepto de la palabra de ser alojados en casa ajena, pese a que, contribuyesen con el "pecho" al Tesoro, porque ya habían pagado con creces su hospedaje y consolidado bien ganada su ciudadanía, pese también a que, tristemente, lo fuera a través de siglos de persecuciones y desventuras, pero también de siglos de convivencia.

### b) Las supuestas motivaciones económicas

Partimos de la premisa cierta de que, la actuación por parte judía en el campo de la economía, fue un factor permanente hasta el mismo momento de la expulsión. No puede negarse que judíos y conversos fueron sobresalientes en el mundo de las finanzas, y que tras el destierro, recogerán presurosos el testigo –aunque de forma muy debilitada– los antiguos y los nuevos conversos que no se enrolaron en el éxodo de 1492.

No puede desconocerse que las finanzas estuvieron permanentemente en expertas manos hebreas. Se daban entre ellos los mediadores –"medierías"–, y su actuación no tenía límites, abarcando desde el ejercicio y actuación en las más humildes operaciones, como era la venta en tenderetes y mercadillos, hasta las transacciones a gran escala. El arco financiero judaico era inmenso. Abarcaban todo tipo de empresas y negocios, y lo mismo intervenían en fletes de naves llegadas de lugares remotos, de Oriente o de Berbería, que su destacada mediación en todo el proceso lanero que remataban como capitalistas hasta la exportación.

Eran también, prestamistas regios, no solamente a los reyes para sus necesidades privadas, sino para cuestiones del Tesoro Público y de financiación de campañas militares. No descartamos su influencia palaciega y, sin olvidar, la activa participación en industrias como las de tintes, cueros, etc., y la más destacada: estar en sus manos todo el proceso recaudatorio de impuestos regios y locales llevado con estricta rigidez y eficacia. Y sin descartar el préstamo usurario que, al no existir entidades financieras, clave para el desenvolvimiento económico, se mantenía en manos judías.

Alonso Barrantes Maldonado[342], refiriéndose a la prepotencia económica hebrea, dice: "eran muy ricos, porque solo un judío dellos arrendava la mesa de Castilla, é todos ellos eran arrendadores de los maestrazgos, de las encomiendas, de los pueblos, de los señores, é los que no alcançavan a tanto, eran oficiales de oficios holgados, sin que ninguno dellos cavase, arase ni trabajase en oficio pesado"[343].

No obstante, rechazamos que la expulsión se produjese por motivos económicos, por la codicia de los soberanos, apremiados por las necesidades financieras y deseosos de hacerse con las fortunas de los judíos. También lo mantiene Joseph Pérez[344], que descarta de plano cualquier atisbo de codicia por parte de los reyes. Es decir que –como veremos– aquellos aumentasen sus arcas reales apropiándose de las fortuna de los expulsados. Antes al contrario, con la expulsión se redujo, alarmantemente, la extensa nómina de contribuyentes, bien por el hecho de la conversión y abandono del judaísmo, o por causa del exilio. Cita Pérez, a este respecto, una frase de Domínguez Ortiz, en el sentido de que la eliminación de los capitalistas, no es el método para mejorar el rendimiento de los impuestos sobre el capital. Además –rubrica de modo categórico, y nos sumamos a la cita– que, "los propios reyes reconocieron que la expulsión había sido un mal negocio". La reina, sobre todo, tuvo que darse perfecta cuenta de las nefastas consecuencias de la política religiosa sobre la economía del país: el marasmo pasajero en los negocios, falta de ingresos para el erario, etc.

Joseph Pérez en otro estudio[345], entiende que se ha supervalorado la importancia de los hebreos hispanos desde el punto de vista económico y que el papel

que desarrollaban estaba muy distante de lo que había sido en tiempos atrás. Y tiene la impresión de que los judíos no constituían ya una fuerza de riqueza relevante, como banqueros, mercaderes, arrendatarios de rentas, ni como mercaderes con negocios a nivel internacional, acusando por lo tanto una "merma de capacidad económica y financiera". Porque esa actividad había ido traspasándose paulatinamente a los conversos, muchos de los cuales eran criptojudíos y que en pocas manos de cristianos viejos, estaban las fuentes y resortes de la actividad económica, lo fuera por "pereza mental, por falta de preparación o incapacidad o simplemente por estar amarrados al carro de la inercia y la pasividad, durante tantos siglos".

Lo que no puede descartarse es que la expulsión, si bien no tuviera grandes connotaciones generales en la marcha de la economía peninsular, sí concretamente en diversas regiones, ciudades y pueblos se hicieron patentes a su marcha, y hubo desfases, desajustes y declives en el desarrollo. Esto es innegable.

En criterio de John Lynch, independientemente de las motivaciones religiosas, existieron otras de tipo económico, lo que denomina "cálculos económicos" que los reyes tuvieron que sopesar antes de promulgarse el Decreto, aunque mantiene que, si bien los judíos desempeñaron un papel significativo en las finanzas, el comercio y el sector minorista de numerosas industrias, la expulsión no projujo un "severo perjuicio económico"[346]. Para muchos judíos, y tal vez para la Corona, alega Lynch en otro estudio[347], el Decreto de expulsión supuso una "inducción más a la conversión, de tal forma que permitía a España retener las habilidades empresariales judías... La Corona consideró entre las exigencias de la religión, la expulsión y entre las necesidades de la economía la retención, expulsando a una minoría y obligando al resto a convertirse". Las últimas frases del catedrático londinense, no las consideramos correctas, ya que no fue una minoría la que emigro de los reinos, sino una mayoría, no prevista en los cálculos regios.

En este recorrido que hacemos sobre el tema, volvemos nuevamente a Joseph Pérez[348] que, considera un absurdo la causa de los motivos económicos en la expulsión: "Los soberanos –dice– no eran unos locos; no iban a privarse por un lucro inmediato, de unos contribuyentes especialmente dóciles". También Valdeón rechaza los motivos económicos[349]. Su criterio, muy de tener en cuenta, es que la mayor parte de los judíos de buena posición económica, habían aceptado el bautismo ya con anterioridad, o lo recibieron a raíz del Decreto.

Sin embargo, por una mínima parte de historiadores, se intenta justificar que el Decreto fue dado por motivos económicos. Somos de la opinión de que no fueron tales, al menos por lo que respecta a la reina Isabel, en quien primaron los motivos estrictamente religiosos. Y aquí, en esta polémica, entra en escena Netanyahu[350], para quién la política económica del monarca no se concebía a largo

plazo, sino por lo inmediato de los resultados económicos, y alude a que su prisa en expulsarlos estaba motivada, no sólo por los inmediatos proyectos políticos, sino por las presiones financieras del momento. "Convencido finalmente –arguye– de que, España no podía asimilar a los judíos, quiso ser el autor de su liquidación, y con la máxima ventaja inmediata".

Debe referirse en el párrafo trascrito, en la frase "autor de su liquidación", a "autor encubierto de su liquidación", pues ya hemos visto que en el Edicto dictado por el rey Fernando para el Reino de Aragón, carga o justifica los motivos de la expulsión sobre el Santo Oficio. No obstante, para Netanyahu, los ingresos inmediatos a la expulsión de los judíos, fueron incomparablemente mayores que cualquier posible aumento en los ingresos que éstos hubieran podido aportar en varias épocas. Y aclara, su forzada y erronea postura, al manifestar que, los impuestos en los años anteriores a la expulsión no constituirían un ingreso muy significativo. Precisa que, en 1472, por ejemplo, los tributos de los judíos de Castilla ascendían a 450.000 maravedíes, y subraya que, en comparación con estas cifras, después de la expulsión, el fisco ingresó 7.000.000 de maravedíes solamente de los judíos de Burgos, procedentes del dinero y la venta de casas y propiedades abandonadas, No cita Netanyahu, y por tanto no tomamos en consideración su apreciación, de donde ha obtenido tan descomunal y astronómico ingreso al fisco procedente de los judíos de Burgos, que no hemos visto reflejado en documento alguno.

Existen otros motivos, como los que sustenta I. Schipper[351], sosteniendo que la expulsión no fue resultado de planes económicos por parte regia, sino de la presión ejercida sobre ellos, por los ofíciales de las ciudades, así como de la posición ideológica de los inquisidores. Nos parece acertada la motivación que hace Schipper, avalada por otras opiniones de españoles y extranjeros que se han ocupado del tema.

Esto no obsta a considerar que, una vez promulgado el Decreto y hasta la salida de los judíos, buscasen los reyes –en vista del fracaso respecto a las masivas conversiones, que esperaban que no se produjeron en la medida de sus cálculos– obtener el mayor beneficio económico, ya que una vez que se dictó el Decreto, se promulgaron disposiciones que, en parte, invalidaban aquella generosidad real, y que se refleja en el Decreto respecto a la venta libre de bienes por los expulsados, sobre todo en Aragón, Cataluña y Valencia, y de hecho algunas propiedades judías –las comunales– fueron primero secuestradas y más tarde apropiadas por la Corona. Netanyahu, a éstos efectos, cita a Luis Suárez[352] que considera, como después de la expulsión "se amañaron excusas legales para justificar la confiscación de todos los recursos económicos que todavía tenían los judíos en los Reinos[353]".

No es ésta, la anterior versión de Netanyahu, la única en que alega se dieron motivaciones económicas en la expulsión, porque vuelve a la carga insistiendo en

el aspecto económico que con tanto ardor defiende. Su base es, que concluida la Guerra de Granada, el tesoro real había quedado exhausto de tanta inversión durante tan largo asedio, habiendo tenido que recurrir a innumerables préstamos hechos a la Corona, sobre todo por judíos, entre los que destacaban Isaac Abravanel y Abraham Seneor, y que la carga de la guerra era un peso para el tesoro real y una angustia para los soberanos. No negamos las necesidades financieras que pudieran tener los reyes debidos a la guerra granadina, pero no consta en ningún documento que a los dos supremos financieros hebreos, Abravanel y Seneor se les incautasen ni retuviesen sus grandes fortunas. Seneor, no solamente conservó intacto su inmenso capital, sino que fue distinguido por los monarcas que le concedieron honores y puestos de gran rango, y en cuanto a Abravanel, los reyes le autorizaron se llevase al exilio una gran parte de su fortuna.

Vista así la cuestión, para Netanyahu la expulsión, "ofreció un medio de resolver sus dificultades económicas. Evitar la expulsión sin obtener de los judíos una alta compensación económica hubiera sido absurdo para su modo de pensar. Ahora bien –prosigue– sacarles el dinero y revocar la orden, no hubiese sido prudente, ya que hubiera desenmascarado las tácticas de los reyes de España y convencido a todo el mundo que su religión se vendía al mejor postor. Ya tenían sobre sí el problema de refutar los cargos, según los cuales, la empresa de la Inquisición, no era más que un "artilugio económico"[354].

Efectivamente, la presión social ejercida para la expulsión era imparable, –aunque no acuciante– y aunque hubiesen concertado con significados financieros del judaísmo, desistir de promulgar el Decreto, a cambio de compensaciones económicas, tarde o pronto tendrían que acometer alguna medida para apaciguar la impetuosa e imparable corriente de animadversión y saña, del pueblo bajo hacia los judíos, so pena de correr riesgo la propia monarquía, o ver los reinos ensangrentados, en una lucha sin fin. El medio que creyeron más idóneo al momento, fue el Edicto que, a fin de cuentas, no era otra cosa que el sometimiento coaccionado de los hebreos al credo cristiano, y el destierro de la religión judaica.

Era un problema de ardua solución. Tal vez, si la expulsión se hubiese retrasado unos meses, posiblemente ante la realidad de los descubrimientos colombinos, que se inician el 12 de octubre de 1492, los reyes hubiesen arbitrado otra solución, como el destino hacia América de los expulsados y su asentamiento en los vastos territorios de las Indias, donde a buen seguro los financieros españoles judíos, desplegando su gran máquina comercial y financiera, hubiesen ordenado con eficacia prontitud y destreza el comercio hispano ultramarino. En ese supuesto, hoy no existiría el gran auge del comercio holandés, que no podemos ignorar, fue producido y propiciado al unificarse los judíos, sobre todo los españoles, dispersos por Europa, que encontraron en Holanda las puertas abiertas. Fue también en este aspecto, un

triste error, la precipitación con que se emitió el Edicto, que transformaba en enemigos de la Corona a los desterrados, en lugar de ser, como hasta entonces habían sido, fieles vasallos y sostenedores de la monarquía.

Otros autores, aparte de los citados en primer lugar –con excepción de Netanyahu, que mantiene distinta opinión– descartan los motivos económicos. Lo hacen Carrete Parrondo[355], sosteniendo idéntica opinión que Beinart de la Universidad Hebrea de Jerusalén y de Kriegel de la de Haifa, y de Baer. Este último afirma que "los malpensados han dicho que la monarquía no proponía otra cosa que enriquecerse con los bienes confiscados a los conversos (se refiere a la actuación de la Inquisición). Pero, realmente, ningún régimen político inteligente podía haber cerrado los ojos ante los graves perjuicios causados a la población, ante tan graves persecuciones. Grandes urbes comerciales como Sevilla y Barcelona, quedaron arruinadas por la labor de la Inquisición y muchas ciudades medianas y pequeñas, del interior del país, se despoblaron a causa del procesamiento de conversos y la expulsión de los judíos"[356]. Otro historiador, Michael Alpert[357], es del parecer que resulta dudoso, que fuese el robo el motivo para la expulsión, y comenta que otros fueron quienes se beneficiaron amparados en la premura con que se dictó la medida y el corto espacio para la decisión.

José Luis Martín, aunque alude a "las razones espirituales", coloca a otras "más a ras de tierra: el deseo de ocupar los bienes de los expulsados". Mostramos disconformidad con la razón económica, que esgrime como concausa de la expulsión, ya que por parte de los reyes se hicieron todos los esfuerzos inimaginables para obtener conversiones masivas: recomendaciones, ruegos, predicaciones, etc., hasta el punto de que, la gran decepción regia, fue el que no se cumplieran sus previsiones. Nunca pudo predecirse que existiesen miles de hebreos que se negasen a la conversión. ¿Se iba a promulgar el Edicto solamente para aprovecharse de los bienes de los pocos que se calculaba iban a salir? No parece razonable esta postura, y más aún si cabe, que no fueron precisamente los potentados judíos los que decidieron exiliarse, sino los hebreos modestos, porque hubo solo, contados casos de acaudalados hebreos, que se sumaron a la Diáspora. Los que han opinado, como el autor citado, en que con el destierro judío se pretendía la apropiación de los bienes de los hebreos, sus opiniones no cuentan con la menor apoyatura documental. La mayor parte de los potentados judíos optaron por el bautismo y, se cita como único ejemplo de hebreo de alto rango económico e intelectual qué se mantuvo firme y fiel en sus creencias, a Isaac Abravanel, a quienes los reyes dieron las máximas facilidades para que sacase su capital de España, o al menos gran parte del mismo.

La versión de Kamen es contundente: Sobre la codicia y el deseo de despojar a los judíos no existen pruebas. "Además –comenta– resulta poco creíble. La

Corona no obtuvo ganancias en la expulsión y no tenía intención de obtenerlas". "Nadie mejor que el rey sabía que los judíos eran una minoría cada vez más reducida con recursos ya menguados"[358].

A nuestro juicio, deben descartarse las teorías que aluden a las necesidades financieras de los Reinos y las absurdas y tendenciosas del ansia regia de hacerse con las fortunas de los desterrados, Joseph Pérez lo niega rotundamente, y lo justifica porque los judíos dependían por completo de la corona, y ante la misma carecían de garantías, ya que los monarcas podían exigir de los mismos, "lo que se les antojaba, como hicieron en diversos momentos, como la exigencia de impuestos durante la Guerra de Granada". ("La expulsión de los judíos", en el Apéndice de la obra "Expulsión y Diáspora de los moriscos españoles", pág. 165, Madrid, 2004). No consta por tanto que la Corona de Castilla se beneficiase con su marcha y ligeros atisbos o suposiciones de que se beneficiara la Corona de Aragón, aunque lo hicieran, a título personal en ambos reinos, algunos castellanos y aragoneses. Estimamos que la Corona de Castilla y Aragón, a la postre, resultó perdedora en esta operación, ya que los que marcharon y los que se cristianaron, dejaron de ser contribuyentes en las cuotas específicas asignadas a los judíos, lo cual suponía un gran capítulo de ingresos para la Corona, municipios, señoríos, cabildos catedralicios, monasterios, que automáticamente dejaron de ser recepcionistas de impuestos y gravámenes procedentes de judíos.

La Corona se limitó a exigir a los que decidieron abandonar España, que éstos liquidaran sus débitos. Cita a este tenor Joseph Pérez, una carta del monarca dirigida el 11 de junio de 1492 al gobernador de Aragón: "Tenemos admiración que penséis queramos tomar para Nos los bienes de los judíos porque es cosa muy apartada de nuestra voluntad... Bien queremos que nuestra Corte cobre, como es razón, todo lo que de justicia le perteneciere en los dichos bienes, así por las deudas que nos deben los dichos judíos como por razón de la pecha y otras rentas reales que tenemos sobre las aljamas". Concluye la carta con unas frases, que avalan el recto proceder del monarca: "pero, pagado lo que a Nos pertenece y lo que se debe a los acreedores, lo que quedare se debe restituir a los judíos, a cada uno lo suyo, para que hagan de ello su voluntad".

Es decir, que las incautaciones de bienes de judíos que se hicieron por ambas Coronas, se redujeron a resarcirse de las deudas judiegas, y lo único que aparece documentado como objeto de la incautación en beneficio del Tesoro regio, fueron las sinagogas, cementerios, y en general, los bienes comunales de las aljamas que no eran privativos de personas físicas, sino de la propia comunidad de cada aljama.

Cuando comenta el tema Suárez Fernández[359], rechaza con indudable criterio, que la medida se tomara para apoderarse de las riquezas de los judíos y sostiene que la Corona no salió beneficiada. Y aclara que, los reyes perdieron los ingre-

sos ordinarios de la "cabeza de pecho" y los extraordinarios, que durante la Guerra de Granada representaban entre 10.000 y 16.000 castellanos de oro, que equivalían en maravedíes de 5 a 7 millones. Termina el historiador, con una frase llena de pesadumbre por la injusticia de aquellos momentos: "Los míseros despojos que el sufrimiento judío dejó atrás, carecían de significado".

Monsalvo Antón[360], aunque rechaza el pretendido papel financiero judío, considerado como importante –a estas alturas estaba ya muy deteriorado– termina asegurando que, si alguna utilidad podían tener los judíos para los reyes, desde el punto de vista financiero, o material, era la ayuda personal en "las cuestiones técnicas financieras". En definitiva opina que, posiblemente, los judíos no eran "gallinas de los huevos de oro" pero que, en todo caso, la expulsión "no era una operación rentable".

Categórica la versión que Beinart nos da del tema[361], cuando califica de "disparate", atribuir la expulsión a motivaciones económicas como fue el caso de Inglaterra, por ejemplo. Su impresión es que la expulsión originó una crisis económica y dio lugar a la despoblación de varias zonas de España. El profesor de la Universidad de Jerusalén, abunda aún más en la justificación: "las autoridades no pudieron reemplazar de inmediato el vacío que se produjo con la salida de los judíos en los campos públicos, económico y financiero entre otros, a pesar de que era creencia común, que los conversos les reemplazaran".

Es realista la diagnosis de Beinart. Aunque los conversos ocuparon de hecho gran parte de las actividades de los judíos expulsos, no sería, ni lo fue del todo posible, porque con la marcha de quienes, en mucha parte, tenían en sus manos los resortes del poder económico y comercial, se destruyó el espeso y sólido entramado que funcionaba desde hacía siglos, y que no era posible rehacer de la noche a la mañana. Además, con los denominados "atemorizados conversos", en el ojo de mira permanente de la Inquisición, era imposible reanudar normalmente el proceso económico, la marcha comercial y financiera, en suma, todos los resortes judíos que conformaron y vitalizaron hasta entonces la economía de los Reinos.

No compartimos en absoluto, la opinión de Sánchez Albornoz[362] que, considera "tardía" la expulsión judía, y que, realizada un siglo y medio antes de 1492, habría "cambiado la psiquis de los españoles y la faz económica de España". Pone como ejemplo, el caso de Inglaterra, en que el giro decisivo de este país "coincidió con la expulsión de los hebreos: forzó a los ingleses a reemplazarlos en sus empresas económicas y, al liberarse de su terrible ventosa (frase que estimamos ofensiva y despectiva) favoreció el libre y creciente despliegue de su riqueza industrial y mercantil". Opinión a nuestro juicio –y valorando, como siempre lo hacemos, al ilustre historiador– un tanto fuera de lugar, y un despropósito, porque los hombres de la Reconquista, los españoles, en esos siglos que cita, consumían sus activida-

des en guerrear, vivían para la guerra y para las razzias de la guerra, y eran profanos para encauzar y dirigir una economía, tal y como hicieron los judíos. Nos da la razón Américo Castro[363], quien sostiene que la Historia de España "se ha alzado sobre la base de una economía judaica". ¡Que gran verdad! No es frase hueca o baladí, si tenemos en cuenta que, desde el punto de vista técnico, económico y cultural, los cristianos de la Reconquista, con reconocidos afanes y despliegues predominantemente guerreros, eran muy inferiores a los judíos que "pasaban" –pasaron siempre con gran inteligencia y visión– de guerras y confrontaciones bélicas, y únicamente, porque no tenían otro remedio, las toleraban. Eran los sempiternos sufridores, siglo a siglo, de las inacabables y enconadas contiendas cristianas que padecían en sus personas y bienes.

En el momento de la expulsión, ¿se había llegado a un alto nivel de competitividad entre judíos, conversos y nuevos cristianos? Puede en cierto modo admitirse, si consideramos que al producirse la expulsión, el nivel de competencia entre judíos y conversos se desarrollaba dentro del mismo plano. No obstante, somos del parecer que los cristianos no estaban preparados para asumir el relevo. Y en cuanto a los conversos, la enemiga, siempre alerta del Santo Oficio, husmeando y buscando como perros carroñeros nuevos ensambenitados para avivar las hogueras, no era precisamente una circunstancia muy proclive como para desarrollar, con normalidad y sosiego, las tradicionales funciones que habían llevado a cabo los judíos, en el campo económico.

A nuestro juicio, en el dictado del Decreto, –y no es sólo nuestra impresión, sino la más valiosa de distinguidos historiadores antes citados,– no existieron razones económicas. La expulsión no supuso un acrecentamiento de las arcas regias, sino por el contrario una disminución de las rentas reales. Los reyes tenían que ser conscientes de ello porque habían tenido ya una experiencia con las expulsiones de Andalucía, en que se produjo una huida de judíos y conversos que, en aquel entonces, no benefició nada al tesoro regio. Escribe Pulgar, refiriéndose al caso de Andalucía, que "la Reina tuvo noticia de la disminución del comercio y de que sus rentas se redujeron en gran cantidad por esta causa, pero ella tomó la reducción de dineros con poca preocupación. Poniendo aparte todo otro interés, dijo que quería limpiar el Reino de aquel pecado de herejía"[364]. "Por el mismo tenor –el comentario es ahora de Kriegel–, los reyes argüían en 1492 que conocían la utilidad de sus judíos para el Estado y el daño que la expulsión reportaría a sus finanzas, pero que preferían la salud espiritual"[365].

Aquel sentir de los reyes no era una utopía, porque lo afirman y lo remachan de manera categórica en el Edicto y, aunque el texto fuera redactado por Torquemada, ellos, los reyes, firmaron y refrendaron sus razonamientos que eran o redundaban "en gran daño, detrimento y oprobio de nuestra santa fe católica". Era

una rotunda afirmación de religiosidad, en tanto el papado de aquellos momentos vivía en Roma en ambiente cargado de inmoralidad, sumido en el boato y el derroche y más atento a los negocios y las familias que en defendimiento de la fe. Admitirían después en las áreas pontificias, a sefardíes de la Diáspora, no por motivos humanitarios sino porque, para Alejandro VI, suponían una considerable fuente de ingresos.

En tanto, los "providencialistas" soberanos españoles, rayando en un equívoco misticismo, velaban y se desvivían más que los propios pontífices por la pureza de la fe –al menos eso pensarían para sí– aunque la medida de la expulsión constituyese un desafuero. Y lo hacían cegados por un exaltado providencialismo en el que estaban atrapados.

Inhumano y coactivo decreto que, sin desearlo –porque los reyes nunca pensaron en la desbandada judía que de hecho se produjo–, tanto dolor y tanta desgracia trajo a millares de seres, y todo por un mal entendido servicio que decían prestar a "Nuestro Señor" y a la Iglesia Católica.

### c) La presión popular

Entre las causas de la controversia sobre las motivaciones de la expulsión judía, se han mantenido con gran vigor las del fanatismo español. Entendemos, que de haber existido como causa, éste no provenía del pueblo que animaba a la expulsión por otros motivos, aunque disfrazados en razones religiosas, bien de carácter económico o sociales o de ambas. Sin embargo, debe considerarse en los reyes, aparte de su intransigencia unitarista, un fundamentalismo religioso, del que, fueron demasiado servidores y esclavos.

Caro Baroja alude a la existencia de cuatro clases de argumentos o motivaciones antijudías que despertaban hacia los hebreos el odio de los cristianos, a fines de la Edad Media y principios de la Edad Moderna, como eran los de carácter religioso (deicidio), económico (usura), psicológico (inteligencia práctica y soberbia)[366]. El mismo autor[367], considera que los antedichos argumentos, no eran exclusivos de los cristianos peninsulares, y se hallaban "manejados repetidamente allá donde el antisemitismo había adquirido cierta fuerza".

Es un hecho cierto que el instinto popular ansiaba el apartamiento de los judíos del Reino, y que los monarcas, amparándose en motivos religiosos, no hicieron sino traducir en hechos, el clamoroso sentir popular.

No puede descartarse la existencia de una presión popular antijudía que, indudablemente, fue un apoyo al Decreto, y que en realidad pudo ser más que concau-

sa que influiría, en mayor o menor grado, en el respaldo de la decisión real. La situación social en el siglo XV, estaba en parte condicionada por la presión del pueblo. No olvidemos que, como escribía Cánovas del Castillo, las persecuciones religiosas han sido hijas del "sentimiento de la mayoría inmensa de la nación"[368].

En estas circunstancias, se hacía imposible que se mantuviesen a contra corriente, la tolerancia y la convivencia cristiano–judía, porque existía lo que se ha llamado "fanatismo de la multitud".

El rechazo de los pueblos peninsulares hacia el pueblo judío fue azuzado de continuo por los eclesiásticos de todos los tiempos. Un teólogo, Jesús Álvarez[369] rubrica que, el odio a los judíos es anterior al cristianismo, "pero lo hemos podido fomentar con nuestros insultos: perros, avaros, réprobos, malditos. Nuestras persecuciones contra ellos – agrega– han sido tan persistentes y crueles que las víctimas llegaron a identificar odio y cristianismo". Era por tanto el encenagado resentimiento y rechazo a los judíos por parte de los cristianos viejos, una constante histórica, pese a los períodos de bonanza de que gozaron las aljamas castellanas, pero que se agudiza y se hace crónico a partir del siglo XIV.

La dedicación al préstamo usurario por parte de los hebreos, incrementaba sus riquezas, en demérito de los prestatarios. También, una de las causas que desataban los odios hacia los judíos, era porque éstos eran tesoneros recaudadores, encargados de la cobranza de caudales y especialmente de los públicos, y por lo tanto eficaces agentes del fisco. No existían, dentro del campo mayoritario cristiano, recaudadores tan eficientes como los judíos, que perseguían implacablemente a los morosos contribuyentes con inigualable celo. Por ello, reyes y concejos, mimaban a los "cogedores" o recaudadores hebreos. La enemistad entre los cristianos y las comunidades hebraicas, se operaba, bien por motivos religiosos o de competencia comercial, pese a la supuesta armonía tan pregonada, que no era sino relativa. "En la recaudación de tributos, precisamente –en acertada opinión de García de Cortázar– cuya realización exigía a menudo medidas crueles, ensañamiento y confiscación de bienes, fue la actividad que generó más odios contra la comunidad hebrea. En la mirada del vulgo, el oficial al judío llegó a simbolizar la opresión fiscal. Era el magnate que se enriquecía a su costa. Era la sanguijuela que chupaba la sangre del pueblo, sin saciarse nunca" ("Los perdedores de la Historia de España", pág. 140, ob. cit.).

Si nos atenemos a la descripción del hebreo Sélomó ben Verga en "La Vara de Judá" en que nos transmite su opinión, "los judíos eran muy amados en España, de los reyes sabios, intelectuales y otras clases sociales, salvo del pueblo y de los monjes".

¿Cómo había llegado a generarse el secular rechazo cristiano hacia el judío? Anotamos, para dar respuesta, lo que al respecto comenta Caro Baroja[370]: "La igle-

sia, de una manera u otra, recordaba de continuo el estigma del Deicidio. Lo demás venía como secuela o consecuencia moral". Y pone un ilustrativo ejemplo: A comienzos del siglo XIV, los judíos de Segovia "pagaban como tributo a sus señores treinta dineros en oro por cabeza, cantidad simbólica que venia a rememorar los treinta dineros que dieron a Judas por Jesucristo". "Los actos humillantes, a que los hebreos estaban sujetos, originaban "explosiones de desprecio y odio religioso...".

Fueron causas populares las que encarnaban el odio contra las comunidades judías que, en versión de algunos historiadores, era anterior el surgimiento del Cristianismo, un odio de más de 2.000 años[371].

La impopularidad de los judíos, no era, un problema de nuevo cuño. Lo hemos visto a través de este ensayo, en el que hemos analizado el panorama y comportamiento cristiano –judío. Interpreta Azcona[372], "como no interesa tanto si fue antes la impopularidad o la discriminación, sino reflejar que la primera venía de lejos". "Era –según Azcona–manantial que iba fluyendo hacía siglos y volcán en erupción que iba lanzando lava ardiente sin. cesar; un proceso histórico complejo, como el que se refiere al de las mentalidades o psicología de las masas". "En el mismo –concluye– será necesario descubrir y aportar datos, pero también espacios que ocupan, el instinto, la sinrazón, la envidia, la incompatibilidad histórica y casi biológica de las partes en litigio".

En versión de Valdeón[373], la hostilidad popular contra los judíos "no solo era muy viva, sino que tenía profundas raíces". Aunque mantiene la tesis de que en la segunda mitad del siglo XV, preocupaban mucho más los cristianos nuevos o marranos que los auténticos hebreos. Y cita a fray Hernando de Talavera que dijo en 1487: "No es verdad que el pueblo cristiano, les tiene enemiga a los judíos, antes los trata humanamente y cuasi como próximos, no obstante que quieren que vivan apartados y anden señalados y que no usen de algunos oficios para evitar muchos pecados...". Esta visión no es exacta, porque, en aquellas fechas, las relaciones cristiano–judías seguían siendo tensas, pese al apoyo que los hebreos recibían de la alta nobleza por utilizar a los judíos en específicas actividades, sobre todo las relacionadas con el mundo de las finanzas.

No coincide su punto de vista con la opinión de Netanyahu, el cual hace mención de vivirse en la Corona de Castilla, en el transcurso del siglo XV, en un indiscutible clima de "racismo antijudaico" y de la existencia paralela de la presión de numerosos eclesiásticos, los cuales aprovechaban los sermones que lanzaban desde los púlpitos para atacar a los hebreos, a los que presentaban como deicidas. Ahí, se encuentra, para Netanyahu, la clave de la decisión tomada en 1492 por los reyes. Sin embargo, no es posible echar en olvido que los hebreos habían sido expulsados con anterioridad de muchas naciones, desde Inglaterra a Francia; hasta de diversas zonas del Imperio germánico y no lo habían sido por motivaciones religiosas. De

todos modos, la coexistencia judeo–cristiana en las postrimerías del siglo XV, era de por sí, un grave riesgo.

Volvamos a la causa que estamos analizando: la presión popular. Aborda el Dr. Ajo este tema:[374] "solo parece que pudo ser la razón definitiva, el odio del pueblo a quienes tenían en sus manos, el dinero, el oro, que les exprimían en usuras, lo cual había llegado a tal desesperación que los reyes decidieran la expulsión para salvarlos de una matanza general...". Sánchez Albornoz indica que "era imposible la prolongación indefinida de aquella pugna feroz... De no haberse llegado a la expulsión se habría llegado a la matanza". Y alude a la que denomina "marea de saña popular, que había alcanzado una fuerza incontenible..."[375]. Añade que, "los judíos podían comprar la tolerancia de los reyes, pero no podían apaciguar la furia contra ellos... Cedieron cuando ellos, en su conciencia, no hallaron un pretexto para enfrentar las oleadas de saña popular".

Se ha mantenido, y sigue y seguirá vigente, un intenso debate historiográfico. Se han barajado sobre la decisión final, interpretaciones y causas de diverso orden. Han prevalecido como causas determinantes del extrañamiento, diversas posturas, desde las basadas en la intensa presión de la opinión y odio popular antihebraíco, encabezada por Américo Castro, como la propugnada por Sánchez Albornoz, matizada por las practicas usurarias y la acumulación de riqueza, y hasta las que, absurdamente, se han basado en causas fundamentales, en alineamientos sociales.

No nos sorprende, que uno de los factores de odio y resentimiento cristiano hacia los judíos, se debieron, según José Luis López Abellán, al "orgullo de raza de la casta hebrea", inevitable por lo demás, si los judíos querían mantener su identidad cultural, un orgullo –según Abellán–, vinculado a sus actividades económicas, financieras, médicas, filosóficas y, en general, intelectuales[376].

Es acertada por demás la versión de Sánchez Albornoz, cuando sustenta que "los judíos podían comprar la tolerancia de los reyes, pero no podían apaciguar la furia del pueblo contra ellos". Y se pregunta: "¿No podían? Habrían podido, sí, pero dejando de ser ellos y los conversos como eran, y eso era... imposible. Los reyes resistieron el odio del pueblo y –digámoslo de nuevo– de algunos conversos vehementemente hostiles a sus hermanos de raza, mientras creyeron que la expulsión podía perjudicar a los intereses de sus reinos"[377].

Recuerda el marqués de Lozoya[378], que existía "un rencor atávico" del odio popular, que hizo necesaria la expulsión. Es lo que le hace exclamar a Américo Castro: "fue el pueblo, el maldito pueblo, la vulgaridad, quién extirpó a los que eran, según Arragel, la corona y la diadema de toda la diáspora judía, en nobleza, en riqueza, en ciencias y en libertad"[379]. Y lo ratifica Bel Bravo: "En un régimen populista conservador como el de los Reyes Católicos, era normal dar satisfacciones al pueblo llano para ganarse la estima de las masas y establecer así la paz civil, según

Kriegel". Por lo tanto la desestabilización viene de abajo, aunque culmina con una expulsión venida "de arriba". Entonces, la única solución que cabe pensar es, que los soberanos adoptaron, a pesar suyo, "soluciones radicales que en el fondo no deseaban ver triunfar". Estamos de acuerdo en este planteamiento que, en el fondo no es otro que, el mantenido por historiadores como Beinart, Suárez, Kriegel y otros.

El investigador israelí Netanyahu, en concreto, viene a admitir con rotundidad que la expulsión de los judíos "es algo que no pudo evitar (la reina), porque la sociedad lo pedía y toda Europa estaba haciendo lo mismo".

Y es que el antijudaísmo popular, digamos teórico, se había producido desde siempre sin que lo borrase el paso del tiempo, pese a que constaba, y se hacía gala de ello, que los judíos de Toledo se asentaban ya en la Península en tiempos de la Crucifixión, pero aquel mal llamado "deicidio", en versión de Alfonso de Madrigal, y su malévola implicación y acusación directa hacia las Comunidades judías, estaban siempre en el candelero. Y afirma Kriegel[380], que el "deicidio" llega incluso a vincularse a un fenómeno característico del "antisemitismo" liberal".

Lo cierto, es que los reyes recogieron los latidos del sentimiento popular que, como expresión clara de la opinión pública, se pronunciaba contra los hebreos. "Era preciso[381], echar de España a aquellos "hábiles agiotistas que manejaban los caudales hispanos y que, industriosos, solícitos y trabajadores, habían acaparado todo el numerario de los reinos españoles". Tremenda e injusta acusación generalizada que, sólo puede estimarse con gran restricción de las ideas, pues los judíos, no todos, sino una mínima parte de ellos, eran poseedores de riquezas y prestamistas a gran escala, porque la mayoría eran gente trabajadora, sencilla y carentes de fortuna. Del mismo modo es una exageración, la nota antecedente de haber acaparado "todo el numerario de los reinos españoles" que no se corresponde con la realidad. Es cierto que existieron destacados prestamistas y financieros que estuvieron al servicio de la Corona, pero en modo alguno acapararon "todo el numerario de los Reinos españoles", pues si hubiese sido así, la expulsión hubiera dado lugar a una auténtica quiebra del Estado y ésta no se produjo.

Escribe Netanyahu que, el destierro hebreo se operó esencialmente por idénticos factores que habían causado su expulsión de Inglaterra, Francia y otros lugares de Europa. Y agrega que, la causa fue "la culminación de un desarrollo histórico que comenzó con el apoyo de los reyes a los judíos, en contra de una oposición popular que era originariamente negligible y que finalizó al retirárseles el apoyo real, cuando esa oposición llegó a ser intensa y extensa y asumió un carácter revolucionario". Y prosigue comentando que, en España "el apoyo de los reyes a los judíos, duró más que en cualquier otro país..."[382].

En aguda opinión del mismo historiador[383], "la corriente de odio que había inundado a Europa, no se había extendido nunca a todo el pueblo español". Y nos

confirma una realidad que no puede negarse y es que, en los "últimos años de la vida judaica en España, la actitud de los cristianos se caracterizó por una mezcla de sentimiento antijudaico, extendido entre las clases inferiores y la posición projudía de los reyes y de la nobleza (la clase media estaba dividida en sus inclinaciones)". Y finalmente, apostilla como "las clases bajas se empeñaron en la destrucción de los conversos, en tanto los reyes y los nobles favorecieron su presencia y actividades en todos los sectores de la vida sin ponerles ningún obstáculo y que entre las dos actitudes no había punto medio, fracasando todos lo intentos de avenencia, por lo que este enfrentamiento amenazaba con llegar a la explosión".

Lo que resulta evidente es que el clamor popular de "las clases inferiores" iba "in crescendo". Este arrollador clamor populachero contra lo judío, pudo ser una concausa, o una exigencia aparte de la principal: los motivos religiosos.

Efectivamente, existía una aversión acumulada en las mentes de las masas cristiano–viejas contra los judíos, pero ésta no fue tampoco la causa, aunque la medida no fue antipopular, sino al contrario, porque fue aplaudida por el pueblo. Afirma Joseph Pérez[384], que los reyes no iban a plegarse a la idea demagógica del pueblo, entre otras razones, porque aquellos "no sentían ninguna repugnancia personal hacia los judíos y conversos", pues de lo contrario no se comprendía que se hubiesen rodeado de tantos judíos hasta la expulsión y de tantos conversos después El razonamiento es lógico para confirmar que los reyes no tenían hacia los judíos el mismo rechazo que mostraba el pueblo, por lo que, ésta presunta causa de expulsión de complacer al pueblo, debemos descartarla. Otra cosa es que, los reyes, y en particular la reina, viendo que día a día se agrandaban las distancias entre cristianos y judíos, y surgían nuevos e insalvables muros de separación, pudieron vislumbrar futuros días nefastos de enfrentamientos judeo–cristianos, sucesos que, por otra parte, no podían darse en aquellos años por la indiscutible autoridad que, ante nobles y plebeyos, ostentaban la autoritaria monarquía.

El sentir del bajo pueblo, el protagonismo popular, sin duda apoyó, –nada más que apoyó–, y aplaudió una medida basada en motivos religiosos. "No cabe duda –afirma Joseph Pérez –[385], de que las medidas represivas contra judíos y conversos, encontraron una amplia aceptación de las masas cristiano viejas, pero ello no significa que hayan sido inspiradas por aquellas masas". Nos sumamos a esta opinión.

La oposición popular contra los judíos, el exacerbado aborrecimiento e inquina que aumentaba y parecía imparable, procedía de la masa popular. Caro Baroja[386], deduce que "las fuertes raíces del antisemitismo medieval –que nosotros denominamos "antijudaísmo medieval"–, pueden buscarse en la peculiar posición del hombre "ghetto" frente a una masa que sentía, por un lado la miseria sobre la carne y que, por otro, estaba fanatizada en su espíritu". Y llega incluso a mantener que el antisemitismo ha sido casi siempre "un sentimiento populachero más que

una operación de gente culta", refiriéndose al antisemitismo actuante. Esto no quiere decir –aclara– que hayan existido hombres de "gran talento y capacidad que lo han profesado".

Estas masas populares estaban cegadas por una aversión secular hacia todo lo judaíco. Desde hacía quince siglos, la Iglesia venía siempre alimentando y espoleando a los cristianos sobre el imperdonable crimen cometido por el pueblo judío con Jesucristo. Al pueblo hebreo se le hacía único culpable de su crucifixión y muerte... Escribe Jules Isaac[387], que "no existe acusación más mortífera y que haga correr tanta sangre inocente". El drama del "deicidio", se transmitió de generación en generación, y así fue generando un rechazo secular hacia el pueblo judío.

Ya anotamos en otro lugar, la versión de Alfonso de Madrigal, "El Tostado", sobre el "deicidio" y su exculpación del crimen, como tal "deicidio", al pueblo judío. Sin embargo, los hombres de la Iglesia cristiana siguieron incansables en las campañas denigratorias contra todo lo judaico. ¡Cuántos crímenes y atrocidades se cometieron por ésta sinrazón!

El espíritu de comprensión se enturbió desde siempre y en todo lugar, pero especialmente la acusación tuvo singularmente en España un campo abonado para su pervivencia. La Iglesia peninsular fue siempre tenaz, inflexible y machacona ante sus crédulos fieles, alentando la proscripción judía, amparada en el "deicidio". Así transcurrieron, con ese programa –rechazo secular que parecía no tener fin–, la vida de todas las generaciones desde la muerte de Cristo. Este secular rechazo al hebreo por la supuesta implicación en el drama del Gólgota, fue el caldo de cultivo que durante siglos creció arrollador, y lo peor, es que nunca interesó que se extinguiera, y en cierto modo, fijó desde siempre la existencia de dos comunidades enfrentadas.

Considera Jesus Álvarez[388], que "por el mismo motivo las pruebas y dolores sufridos por el pueblo judío a través de la Historia, los hemos creído castigos providenciales, como si el pecado del Calvario hubiese sido sometido colectivamente o heredado".

Aclara Netanyahu que el origen de lo que llama "antisemitismo", partió del descontento popular y no de las autoridades. En el Registro General del Sello abundan las sentencias dictadas en favor de los judíos, No obstante, en expresión de Suárez[389], "en el sentir popular eran odiosos, en el religioso infieles, y desde el punto de vista político, que era el que más importaba a Fernando, constituían un estorbo para la unidad que necesitaba el Estado moderno".

La cuestión, es que el sistemático y enfermizo rechazo popular hacia el judío, del que estaban ausentes en buena parte, las clases medías y la nobleza, era innegable y los reyes, como expresa Henry Kamen, "percibieron la creciente oleada de antisemitismo y, en lugar de oponerles resistencia decidieron subirse a ella"[390].

Y como final, nos hacemos una pregunta, ¿porque no existía el rechazo popular hacia los moriscos, y sólo se daba frente a los judíos?

Hace Netanyahu una concreta y valiosa referencia a esta cuestión, comentando a Sánchez Albornoz. Este último se pregunta el porqué no existió la avalancha de odio contra los moros que se quedaron en España, y en cambio el odio se exacerbó hacia los judíos. La tesis de Netanyahu nos parece convincente, pero no completa: "Si contra los moros no se levantaron las olas de violencia que anegaron a los judíos, no es porque aquellos fueran más decentes desde el punto de vista moral, sino por razones que tenían poco que ver con su ética". Las razones de este extraño fenómeno, las reduce el historiador israelí a la amenaza de represalias de los musulmanes, sobre los cristianos en el Sur, y también, en que los moros, que no veían su existencia tan amenazada, no sentían la urgencia de asegurarse de la protección regia, que reduce en definitiva a que "los musulmanes no estaban tan deseosos de adquirir grandes riquezas, porque la riqueza no les parecía tan vital para su supervivencia".

En este punto, el historiador judío viene a calificar, implícitamente, de ambiciosos a los judíos. Y es que en general, los musulmanes vivían modestamente, no ambicionaban ni cuestionaban ocupar empleos o cargos públicos, no se les confiaban faenas o misiones recaudatorias, no eran prestamistas, y servían económicamente al país simplemente de la agricultura y prestando servicios. Eran gente sencilla y laboriosa. Era un pueblo sin apetencias ni ambiciones terrenales, que se limitaba a vivir al día y no se inmiscuía en asuntos político-sociales. Eran gentes apegadas al terruño, sin deseos de medrar ni de auparse dentro de la sociedad que los toleraba.

Estos caracteres, propios de los musulmanes, eran los que primaban, y los que los diferenciaban de la Comunidad judía. Aparte, es cierto, que la población musulmana de Castilla era, sobre todo, rural, en tanto la judía desarrollaba su actividad y se desenvolvía en ámbitos urbanos, y coexistiendo en estrecha vecindad con los cristianos. Vivían a su aire en barrios separados, practicaban su religión sin trabas, sin deseos de intentar una coexistencia o relación inmediata o próxima con los cristianos, ni aspiraban a entronques familiares con éstos.

Por otra parte, hay que tener presente que no se daba un choque ideológico de religión tan profundo respecto a la mayoría cristiana. Los musulmanes hacían figurar a Jesús en el Corán como "profeta mensajero", en tanto que los judíos mostraban su rechazo desde siempre a la figura de Cristo.

Eran dos distintas actitudes y situaciones, respecto a la comunidad mayoritaria cristiana. Lo extraño, y que causa sensación en ambos casos, es que los judíos observaron a través de su historia en la Península, una situación pacífica en extremo, en tanto los musulmanes fueron contumaces belicistas.

La medida de la expulsión fue bien acogida en Castilla y Aragón. Los reyes eran conscientes de que estaban respaldados por el pueblo, en el comportamiento de éste, respecto a los judíos.

Amador de los Ríos, que no aprueba la expulsión judía, reconoce a la reina Isabel "no ajena, en verdad, a los sentimientos dulces y generosos que brotan de las fuentes evangélicas", y estima la medida como de "torpeza grande", e "inspirada en un momento de ira o por un arrebato de soberbia". Y añade: "Dictáronla en efecto, con aquella tranquilidad de conciencia que nace siempre de la convicción de cumplir altos y transcendentales deberes"[391].

### d) La usura y la envidia

La usura y la envidia –como indicadores o marcadores populares– fueron, en gran parte, la carga emocional en que se alimentó y multiplicó el rencor del cristiano hacia el judío, aunque aquellas causas se aderezasen, o disfrazasen, o se encubriesen en motivos religiosos que eran para la galería y en la justificación cristiana. Posiblemente, si los judíos no se hubiesen dedicado al préstamo usurario y no hubiesen alcanzado cotas de poder, o cotas de prepotencia inimaginadas, con toda seguridad, los cristianos no hubiesen echado mano a los pretextos religiosos como justificación de su visceral rechazo y como motivo de la expulsión. Porque en el caso de los musulmanes, no se operó rechazo como con los judíos, invocándose motivos religiosos.

Conforme a otras causas que se alegan por diversos autores, la de la usura, no se estampa en el texto del Decreto para Castilla, aunque se contiene en la Provisión firmada por el rey Fernando para Aragón. También se omite en la Provisión de Torquemada. En el texto del Decreto o Provisión para Aragón, se censuraban los préstamos usurarios con drásticas expresiones: "Hallamos los dichos judíos por medio de grandísimas e insoportables usuras, devorar y absorber las haciendas y sustancias a los cristianos, ejerciendo inicuamente la pravedad usuraria contra los dichos cristianos públicamente y manifiesta...".

Existen una serie de trabajos monográficos en los que, de modo indirecto, se apunta la relación existente, entre la práctica del préstamo usurario y la expulsión de los judíos. A este tenor comenta F. Ruiz Gómez[392], que los "problemas de conciencia habidos con respecto a la usura, obedecieron principalmente a motivaciones de tipo religioso", y como "la prohibición bíblica con respecto a la usura, contenida en diversos libros del Antiguo Testamento, mantuvo su vigencia entre los judíos; si bien las fuentes talmúdicas introdujeron una distinción entre la usura

directa o pentatéutica, plenamente rechazada y la usura indirecta rabínica, en cuyo caso el beneficio obtenido como resultado de distintas operaciones comerciales, tales como la mohatra –es decir–, el doble contrato de compraventa es completamente lícito".

La cuestión, durante siglos, la que encrespó, la que encandiló a los cristianos a arremeter contra judíos prestamistas usureros, estuvo siempre en actividad, pero la realidad es que en aquella economía medieval, sin entidades financieras, alguien –a los cristianos se les prohibía por la Iglesia– tenía que asumir el préstamo a interés para el desenvolvimiento comercial y sobre todo agrícola. Y este alguien, fue el judío, que se las vio y entendió en ocasiones ante las alertas y decisiones de las Cortes y el propio poder regio espoleado por los procuradores, tratando de eliminar o reglamentar el préstamo usurario que se practicaba a la luz del día, y que fue en muchos casos, el "modus vivendi" y la causa de la ascensión social y económica hebrea.

Se llega, durante gran parte de la presencia de los judíos en España, a asaltar juderías por los cristianos, no para bendecir con el hisopo sus casas y colgar en sus paredes la imagen del Redentor, sino para intentar, los morosos, recuperar a toda costa las letras y pagarés adeudados a los prestamistas judíos; se llegaron a presentar innúmeras denuncias contra judíos usureros y acudir a enconados juicios por usura. Se infamó, en fin, a unas Comunidades que, no todos sus componentes, sino una mínima parte, vivían de la usura propiciada por los préstamos. Ello creó, entre los cristianos, un clima inveterado de enfermizo rechazo hacia el judío. Por tanto, todo ese rencor de siglos, hizo que mucha parte de la población peninsular, viese, infundadamente, en la práctica usuraria –que no era exclusiva judía, porque algunos cristianos también la efectuaban– como uno de los factores, que justificaban el destierro judío.

La realidad oficial fue otra, ya que hasta que se produce el Decreto de expulsión, asistimos a un extraño proceder por parte de la monarquia, un tanto vacilante y ambigua. Los propios monarcas de todos los tiempos, acudieron al préstamo judío. En general, el préstamo a interés siguió estando reglamentado, aunque en la realidad imperó la tolerancia o se hizo la vista gorda.

Cantera Burgos valora[393], los contratos de préstamo entre judíos y cristianos, como de "absolutamente imprescindibles" por lo que de hecho siguieron concertándose hasta los mismos días de la expulsión.

Sin embargo, desde el sector económico, no se toleraba la actividad mercantil desplegada por los judíos, la citada, propensión a préstamos usurarios y la resistencia a pagar las contribuciones municipales, por todo lo cual –escribe Azcona– iba creciendo "la bola de la impopularidad, convertida en opinión y de ahí en persuasión común, equivalente ya, incluso jurídicamente, a una decisión para la Corona"[394].

Confirma Netanyahu[395], que, efectivamente, se dieron actividades de préstamo por parte judía, pero que es errónea la opinión de que los préstamos hebreos solo acarrearon perjuicios a las masas españolas. Y aunque admite que, se dieron casos en que los prestamistas judíos se comportaron de modo injusto contra los cristianos, y a veces sobre sus propios hermanos de sangre, lo evidente es que el préstamo judío "alivió las angustias de muchos y les ayudó a realizar proyectos económicos". Asimismo el préstamo a interés, en contra de la tesis de Sánchez Albornoz, a pesar de las cargas que suponía, ayudaba efizcamente a la economía, y era, en realidad, una necesidad económica.

Bajo nuestro punto de vista, colocamos en primer término y, como causa del rechazo popular hacia el judío, no sólo las motivaciones religiosas, sino la actividad prestamista usuraria. En este caso, tan intenso y pertinaz era el rechazo, que incluso los Reyes Católicos persiguieron las prácticas usurarias como delito para contentar a labriegos y campesinos prestatarios, que eran los más afectados, y en diversas Cortes de Castilla, se pusieron cortapisas en relación con los préstamos mediando la usura. Sélomó ben Verga, procurador de las Comunidades judías castellanoaragonesas, autor de una obra sobre las persecuciones judías peninsulares y las causas de la expulsión, califica como causa del destierro la práctica judía de actividades de crédito.

Los préstamos usurarios eran en ocasiones de tan abusiva entidad, en cuanto a intereses exigidos, que Alonso de Espina –nefasto monje– en su "Fortalitium Fidei", les acusa de extremadamente logreros, ya que, en algunas partes de Castilla y León, gravaban los préstamos y lo hacían en condiciones leoninas.

El mismo monje –antijudío, aunque pudiera descender de conversos, extremo no probado, y hecho que recientemente ha negado Netanyahu– relata el caso de un judío zamorano que recibió 60.000 monedas por un préstamo de 10.000. No es precisamente muy fiable Alonso de Espina por su antijudaísmo, pero hay que reconocer que fueron innegables los abusivos préstamos hebraicos con las más despiadadas usuras y, cuyos préstamos, se transmitían de generación en generación. A ésta guisa, comenta Caro Baroja, que "la voz pública no paraba de repetir que los judíos acabarían con haciendas y vidas, que absorberían toda la riqueza de España y Portugal. Y cuando fueron expulsados, los historiadores oficiosos –añade– buscaron la razón de tal medida en la situación económica, tanto o más que en sus doctrinas religiosas, en su animadversión hacia el Cristianismo. Porque hasta el último momento, los judíos –alternando ya con los conversos– eran las figuras de mayor relieve en la vida de las finanzas"[396].

Es la misma conclusión a que había llegado Bernáldez: "Estaban afincados en las mejores ciudades, villas é lugares, é en las tierras mejores, y por la mayor parte moraban en las tierras de los señores, é todos eran mercaderes é vendedores é arrendadores de alcabalas e rentas de achaques y hacenderos de señores..."[397].

Sánchez Albornoz, desde su perspectiva siempre un tanto proclive al antijudaísmo, justifica el rechazo hacia los conversos porque no solo eran falsos cristianos y además, porque se dedicaban a "la usura odiosa", pero, como aclara Javier Varela[398], Sánchez Albornoz como liberal y cristiano, los rasgos que atribuye al judío –rapacidad, doblez, usurero improductivo, especie de sanguijuelas económicas– responden ante todo al mito antisemita.

Considera Caro Baroja[399], que a la vista de documentos hebraícos de aquel período, se saca la impresión de que pertenecen a una sociedad muy reglamentada, y "sometida a número", más que otras contemporáneas. Y hace referencia a los padrones, listas de pago, escrituras, en que se acusa un "aspecto burocrático". Menciona que, "las formas de colocar el dinero" para el logro de intereses, eran de extrema complicación y de una rigurosa y meticulosa contabilidad y reproduce una cita, referente a la aljama de Zaragoza, de Manuel Serrano Sanz[400], que nos parece tan interesante que, pese a su extensión, no nos queda otro remedio que transcribirla en nota[401].

A la causa de la usura judaica, añadimos la de desempeñar los judíos actividades de recaudación de impuestos, en los que ponían tanto celo y tesón, que provocaba el odio de los contribuyentes. Asimismo, podemos incluir, como concausa de la expulsión, el ejercicio de actividades comerciales y artesanales, que creaban competitividad respecto a las ejercidas por cristianos. Por otra parte, –ya lo decimos en otro lugar– el aislamiento que los hebreos se autoimponían respecto a sus relaciones sociales con la Comunidad cristiana, no era precisamente un factor que propiciara el entente y la convivencia; pero estimamos que, en primer término del rechazo, estaba la usura judaica y después la competitividad de que hablamos, que de modo constante son esgrimidas y denunciadas por teólogos y juristas a lo largo del siglo XV.

Y englobadas en las antedichas causas del rechazo cristiano, se encuentra de manera acusada la envidia de los cristianos hacia el judío, sobre aquellos que, con su tesonero trabajo, habían conseguido situarse en la sociedad logrando un "status económico" apetecido y no alcanzado por el cristiano. Apareció así la envidia durante siglos, un celo hacia los poderosos hebreos, que a costa de su esfuerzo se destacaron en la tenencia de riquezas. Siempre la envidia hispánica, de la que siglos después se lamentará Unamuno, y raíz de tantos males en la convivencia española, ese otro mal del que adolecemos, uno de los más agudos que por desgracia padecemos. La envidia "defecto específico del español", en frase de Madariaga, y la que considera Unamuno como "la terrible plaga de nuestras sociedades", y a la que, ingeniosamente, denomina "gangrena del alma española... la llaga de abolengo, hermana gemela de la ociosidad belicosa".

Hablando de la envidia hispana, decía el Dr. Marañón que, "la envidia, que todo el que triunfa encuentra escondida en la gloria, es en España, más que un tába-

no que pica, un monstruo que devora". Sánchez Albornoz, llega más lejos y considera que la envidia "es hija de la inferioridad o de la impotencia, y el sentimiento hispano, que por tal se ha tenido, no fue dolor por el triunfo ajeno, sino altivo deseo de superar al émulo. Sacudió altanero, al poderoso frente al poderoso, al bravo frente al bravo, al genial escritor frente al escritor genial". De la envidia hispánica hablamos en nuestra obra "Historia contemporánea de Iberoamérica", porque, por desgracia, también se trasplantó al Nuevo Mundo[402].

Por ello, una buena dosis de rechazo secular a los judíos, entre otros motivos que no desdeñamos, fueron las seculares envidias sociales hacia aquellas florecientes y laboriosas Comunidades hebreas y a sus hombres que, como todo mortal, tuvieron defectos y taras congénitas pero que por los cristianos se agrandaron, se desorbitaron.

Aclara Ángel Alcalá[403] que, "el cariño que a España guardan los sefarditas, a pesar de la Inquisición y la expulsión, jamás atribuyen a odios estrictamente raciales, sino, de nuevo, a envidias sociales, a resentimientos".

En opinión de Jesús Álvarez[404], el juicio de la Historia " tendrá que atribuir, no poco, la represión antijudía, a la ambición, a la envidia y al fanatismo". Y, mostramos conformidad, cuando subraya que siempre se necesitará una gran serenidad de ánimo para juzgar imparcialmente una época de tantos encontrados sentimientos.

No debemos desdeñar que, en general, la represión judía y la expulsión –edulcorada o adobada con motivos religiosos,– se viese respaldada y tuviera en su apoyo, como ingredientes principales, la ambición y la envidia populares, y por supuesto el fanatismo religioso.

### e) Los grupos sociales, nobleza y burguesía, y la expulsión

Sigue y seguirá vigente, un intenso debate historiográfico, barajándose circunstancias e interpretaciones de diverso orden como causas de la expulsión.

Han prevalecido como causas determinantes del destierro, diversos análisis. Desde los basados en motivos religiosos, o la intensa presión y odio popular antijudío, hasta otras causas o concausas fundamentadas en alineamientos sociales; un episodio de la lucha de clases entre los grupos tradicionales privilegiados, nobleza, clero y la burguesía incipiente. Esta última, es la teoría del profesor Kamen. También, se han sustentado como causas, el fruto del resultado de la alianza de las oligarquías urbanas antijudías con la monarquía. Es la teoría de Stephen Haliczer.

Sin embargo, en aquel entonces, la opinión de las masas, la "tiranía de las masas", no tenía la suficiente fuerza y entidad como para arrastrar a adoptar decisiones de alta política, ni la ecuación judío–burguesía tenía apoyatura lógica. Tampoco la tiene el supuesto e inexistente antagonismo entre nobleza y judíos, teniendo en cuenta que infinidad de hebreos eran celosos administradores y gestores de la nobleza. A nuestro entender, estuvieron ausentes, entre las motivaciones de la expulsión, las de la presión de la aristocracia o de la alta nobleza. En cambio, la burguesía, pudiera haber sido, parcialmente, un aliado.

Se da por cierto, por algunos autores –creemos que, erróneamente– que la lucha de clases, entre una incipiente burguesía y los tradicionales grupos de privilegiados, fue el motor decisivo de la expulsión, inspirada por la clase feudal, con el objeto de eliminar a las clases medias entre las que se encontraban los judíos. No lo estimamos así y tampoco lo cree Joseph Pérez[405], quién descarta que la medida fuese encubierta con un "disfraz ideológico", encubridor también de otros designios.

En opinión del citado, las cosas no resultan ser tan claras. "Sería absurdo sostener –dice– que la política religiosa de los Reyes Católicos se guiaba sólo en el terreno de las ideas puras, sin mezcla de consideraciones materiales".

Además, para la nobleza tradicional, los judíos no eran un estorbo, porque muchos estaban asentados en señoríos, desempeñando cargos financieros y de administración de aquella, que valoraba su eficacísima actuación y que, con la expulsión, venían a ser los auténticos perdedores. No olvidemos que, determinadas aljamas –como la de Sahagún– estaban en terreno jurisdiccional de los señoríos y que los nobles se beneficiaban, más que cumplidamente, de su vasallaje.

Joseph Pérez –con gran sentido de la cuestión– rechaza categóricamente, la teoría de que fue la burguesía o las oligarquías urbanas las que alentaron la colaboración en la eliminación del judaísmo: "¿cómo hubieran podido las oligarquías urbanas imponer a un régimen autoritario como el de los Reyes Católicos, una decisión de tanta trascendencia como la expulsión de los judíos?" En su sentir, ninguna de las interpretaciones precedentes se ajusta a la verdad histórica[406] y aduce: "Es que buscan en el Edicto de 1492, segundas intenciones, lo que puede haber detrás del disfraz ideológico. Si en vez de tratar de descubrir en el Edicto lo que se calla, intentamos analizar lo que se dice, nos encontramos con una evidencia, una perogrullada, si se quiere: Los reyes justifican su decisión por motivos exclusivamente religiosos... Hay una lógica antiherética en el edicto".

Descartamos a la nobleza de estar subida al carro desenfrenado de la presión popular para consumar la "hazaña". Se ha abundado en que la nobleza deseaba desembarazarse a toda costa de una burguesía en ascenso, aspirando a eliminar a una burguesía rival de la nobleza tradicional. Tampoco está perfilada la opinión de Kamen, de que la expulsión fue como un intento de la nobleza feudal de eliminar

a aquella sección de las clases medias –los judíos– que amenazaban su hegemonía en el Estado[407]. No la reputamos válida.

¿Se dio el fenómeno de la lucha de clases, como propiciador de la expulsión? Se enfoca esta tesis, considerando que los hebreos eran los representantes del sector burgués, enfrentados con la alta nobleza, tesis desechable, ya que por lo general, la alta nobleza sintió predilección por el pueblo judío, no por otra razón, sino porque les interesaba la excelente gestión de éstos en sus tratos y negocios. Aparte de ello, existían, bien es cierto, judíos ricos y poderosos, pero la mayoría eran clases medias e incluso pobres, tan pobres que pasaron agobiantes momentos y dolorosos sinsabores, al no poder obtener lo más mínimo para enrolarse en la Diáspora.

La teoría de Kamen, que antes citábamos respecto a la nobleza feudal, se contrapone a quienes consideran que fue el pueblo llano, las clases populares y las oligarquías urbanas, con ausencia de privilegiados, quienes tuvieron en muchas ocasiones tendencias y actitudes antijudías, y que resurgieron con virulencia en momentos de crisis económicas o cuando se agudizaban los conflictos sociales.

Lo que sí puede afirmarse de todos los monarcas de España y, también de los nobles, es que el antijudaísmo que mostraron en algunos momentos fue de carácter "pasajero y coyuntural"[408]. En la práctica, en la economía, en los servicios –como la medicina– y en otros campos, el estamento judío era requerido y estimado. En una palabra: reyes y nobles estaban en ocasiones endeudados y necesitaban de la cooperación hebraica. Descartamos también la presión de la nobleza, porque en la medida adoptada se perjudicaban intereses de ella que se servía de sus eficaces administradores judíos. A este tenor, los grandes burgueses de Castilla y los aristócratas, tenían intereses, no antagónicos. Ambos estaban asociados en la explotación del mercado de la lana, unos en su condición de ganaderos, y otros como consumados exportadores. Y en medio de ese entramado comercial lanero, se encontraban los judíos que eran la base, para la comercialización de la lana. Por ello, tras la expulsión, se padeció, durante cierto tiempo, un desbarajuste en aquel tan importante negocio, que era uno de los puntales en que se asentaba la economía peninsular, sobre todo la castellana.

No podemos descartar, sin embargo, a la burguesía, sector en competencia con las actividades económicas hebreas, en especial las de carácter comercial o artesanal. En éste supuesto, los judíos podían ser una competencia a eliminar. El caso de la burguesía no podía compararse en este aspecto, al de la nobleza y aristocracia. No hemos hallado, en los múltiples documentos manejados, ningún atisbo de hostilidad de la nobleza respecto a los judíos, a los que acogían de buen grado en sus señoríos y se servían de ellos, e incluso en algunos casos, llegaban a tener "sus judíos", propios, exclusivos e intocables.

Haliczer[409], carga sobre la oligarquía urbana de ser la que impuso la expulsión hebraica, opinión que no compartimos y que goza de escasa credibilidad.

### f) El trasfondo político

No se ha desechado, por algún sector de la crítica histórica, que la medida contribuía, con un fondo político, a conseguir la cohesión social un tanto deteriorada. Joseph Pérez, es del parecer que los reyes estaban esperanzados en que con la abrogación del judaísmo y la integración de los conversos en la sociedad, se lograse un grado de asimilación definitiva, en tanto que otros, como Suárez Fernández, son del criterio que los reyes aspiraron a conseguir la unidad de los Reinos.

Se ha alegado también, como causa de la medida, la existencia de organizaciones –la judía– que rivalizaban entre sí, dentro del aparato estatal, y que constituían auténticos Estados dentro del propio Estado y con intereses y miras aparentemente incompatibles con un concepto de poder excluyente. En esta afirmación, no se refieren al binomio Estado–Inquisición, aunque de hecho existió la rivalidad dentro del aparato estatal. Consideramos que, más bien hacen referencia a que los "ghettos" judíos constituían un "Micro–Estado" dentro del propio Estado, lo que suponía una efectiva amenaza no solo para la monarquía, sino también para la Iglesia. El sistema de Estatutos jurisdiccionales propios del pueblo judío, era cosa inveterada que había funcionado más o menos normalmente y que nunca minaron las raíces de la monarquía, aspirándose por los reyes a la unidad jurisdiccional, eliminando la diferencia de derechos asignados a cristianos y judíos, a romper de una vez con los que pudiéramos llamar derechos diferenciales existentes entre comunidades, pero no anticipándose, como sostienen algunos historiadores, a la creación del tan cacareado "Estado Moderno".

Los reyes, luchando tantos años, ellos y sus antecesores, en la empresa de la Reconquista, no tuvieron materialmente tiempo, ni estaban capacitados, ni tenían preparación, ni tan siquiera visión, para pensar o intuir que se avecinaban, supuestamente, nuevos tiempos –aunque esos nuevos tiempos ya se habían anticipado en Europa– y que se cerraba bajo siete llaves, el ciclo medieval. Esas son argumentaciones teorizantes y un tanto utópicas, sin base, a pesar de que, respecto a Fernando el Católico, primasen más que en Isabel, los fines políticos que los religiosos.

Pese a todo lo dicho, no podemos descartar que, aparte de los motivos de índole religiosa, se aspirase por los soberanos a conseguir la unidad jurisdiccional de los Reinos como motivo complementario o accesorio.

Insistimos, en que en la expulsión no prevaleció como primerísimo o único motivo el religioso. A la par, o accesorios, pudieron primar también razones políticas concretadas en la unidad de los Reinos, consolidada por la unidad jurisdiccio-

nal. Sin embargo, creemos que esta unidad jurisdiccional, se conseguiría cualesquiera que fuese la forma en que el Decreto se acogiera por los judíos, es decir, o bautizándose o exiliándose. En ambos casos, desaparecía lo que se ha denominado "Micro–Estado", borrándose todo asomo de jurisdicción específica. Se han referido a esta cuestión algunos historiadores. Lo hace, cumplida y moderadamente, Joseph Pérez[410]. Para el citado, lo que desaparece en 1492 no era exclusivamente el judaísmo, sino la comunidad judía con su estatuto de relativa autonomía, o la comunidad separada que constituía realmente una "microsociedad", aludiendo a la normativa exclusiva por las que se regían las aljamas, que contaban con judicatura y con sus propias sinagogas, centros talmúdicos y otros bienes comunitarios.

Considera el mismo[411], que el judaísmo hispano tenía una estructura comunitaria dotada de autonomía; formaba un enclave en la sociedad feudal. En pocas palabras, el historiador galo ha definido las características de aquella "microsociedad". Y pasa a preguntarse: "¿Podía el Estado, sobre todo un Estado moderno, con su afán de racionalización, admitir la permanencia de tal estructura derogatoria, separada del derecho común?". "Este –afirma con gran intuición y perspicacia– es el problema que tuvieron que examinar y valorar los reyes...".

Las citadas reflexiones nos sugieren unas ideas. Si el deseo regio era terminar con la autonomía y jurisdicción propia de que gozaban los judíos, acabar en suma con aquella "microsociedad", la cuestion hubiera sido demasiado sencilla de resolver, derogándose todos los privilegios específicos, acabando de un plumazo con aquella jurisdicción especial. Hubiese costado lo suyo, pero paulatinamente, se hubieran ido asimilando a la sociedad mayoritaria cristiana, al eliminarse las autonomías jurisdiccionales de que, inveteradamente gozaban, Sin embargo, seguiría latiendo, sin resolverse, el problema clave, que no era otro que la unidad religiosa. Este fue, por muchas vueltas que se de al asunto, la causa básica y determinante de la expulsión.

Cabe decir algo más sobre la utópica idea, que alimentan algunos historiadores, sobre la que denominan la "creación del Estado Moderno". Es cierto, como expresa Valdeón[412] que, a raíz del fin de la Reconquista, se gestó en la Corona de Castilla un "indudable clima de mesianismo. ¿No llegó a hablarse de la posibilidad de resucitar, por parte de Castilla, las Cruzadas de los siglos anteriores?" Valdeón, también considera determinante e influyente en la decisión final –y compartimos su idea– en la presión existente que procedía de la Europa cristiana, a la que se unía una realidad en los Reinos: el comportamiento cristiano en un clima que nosotros consideramos de "enfermiza hostilidad".

Indudablemente, todo aquel clima, derivó en el gran giro de que habla Chaunu. Se refiere a la alineación con la cristiandad europea. Comentando a Chaunu, Joseph Pérez[413] dice que, finalizada la Reconquista, se alejaba la España

de las tres religiones, y que "España hubiese podido seguir siendo, igual que antes, un puente entre el Oriente y el Occidente", pero se eligió otro distinto. Agrega que, el fin de la Reconquista iba acompañado de otra reconquista, "la de la propia España por la Cristiandad europea, voluntad política que implica la renuncia a la tolerancia anterior". Estimamos que, son conceptos teóricos que pudieron efectivamente esbozarse o ser acogidos difusamente en la mentalidad de los reyes.

En modo alguno, como antes decíamos, puede mantenerse como causa el que la expulsión judía pudo tener, en el "proceso de maduración del Estado Moderno". Nos parecen forzadas y utópicas teorías, ya que en aquellos momentos, los reyes no tenían ni podían tener visión de lo que se ha llamado "proceso de maduración del Estado moderno". Los reyes, estaban atávicamente anclados en su Monarquía hispánica y, no podían ser tan adelantados –en nuestra opinión– en concebir lo que años más tarde fueron las bases del Estado Moderno. Eran los monarcas –o creían serlo– "providencialistas", pero no hasta tal punto, de discurrir y ser precursores y adelantados en tan avanzadas ideas políticas. Otra cosa es que, desearan a toda costa, el reforzamiento del Estado, eliminando barreras, esclusas o compartimientos, unificando en suma jurisdicciones y competencias, y para ello, se precisaba la consecución de una unidad basada en la igualdad de sus súbditos ante la Ley, incluidos los judíos. No olvidemos que la sociedad cortesana del momento, la élite de las postrimerías del siglo XV, era una sociedad con preocupación caballeresca, apegada aún a los moldes del mundo medieval que iba desperezándose pero muy lentamente, y en tal estado de cosas y actuaciones, y mentalidad, sobre todo, no podía existir conciencia histórica del nuevo ciclo europeo.

Pese a lo dicho, admitimos que en aquellos tiempos se daban condiciones históricas determinantes, no solo para España, sino también para la Europa occidental. Es el mismo momento en que, se marcaba ya la transición entre el mundo medieval, con sus firmes convicciones y temores, y el mundo renacentista, pero sin que estemos de acuerdo, con la tesis en que los reyes pusieron sus miras en "construir un Estado nacional Moderno", y que la secular presencia de los hebreos, era un obstáculo, como para concebir fenómenos futuribles de cambios.

### g) Otras razones historiográficas

No podemos pasar por alto todo el despliegue de causas y concausas, alegadas desde diferentes vertientes por historiadores contemporáneos.

Eludimos volver a hacer nuevo discurso sobre la influyente Inquisición, respecto a que pudo –desde el Santo Oficio– ser propiciado el Decreto. En otro lugar,

ya tratamos de la influencia inquisitorial, decisiva y determinante, en la adopción de la expulsión, estimada bajo un punto de vista exclusivamente fanático–religioso. Hace años, en un Congreso de especialistas reunido en 1992 en Jerusalén, se ha determinado que la iniciativa de la expulsión, debía incardinarse en la Inquisición, en la figura de sus atrabiliarios inquisidores. Estos, lo que pretendían, sin otras razones sociales o económicas, era acabar con "la herética pravedad" que conllevaba el contacto entre judíos y nuevos cristianos. Los reyes, con objeto de fundir en una sola y diáfana comunidad, a cristianos, conversos y judíos, y eliminando así las barreras religiosas dispersas, y con el fin de desterrar el judaísmo, crearon –en mala hora– la Inquisición. Aceptaron, como dice Kriegel, "el discurso inquisitorial en su valor nominal", refiriéndose a las medidas de expulsión, en tanto que la Inquisición podía considerar el destierro como fin en sí mismo o, en el mejor de los casos, "como parte de una medida general contra los judíos y los conversos". Los reyes, –matiza Kriegel–[414] cuando decidieron la medida de la expulsión, "pudieron proclamar que sacrificaban su interés material por la causa de la Fe". En este aspecto, se ha estimado que, al dictar la medida del extrañamiento se confiaba en que eliminando cualquier vestigio de mosaísmo, se lograría la total extinción de los judaizantes.

No puede negarse que la propuesta de expulsión arrancó de los propios inquisidores que se vieron impotentes, pese a la tenaz actuación del Santo Oficio, de detener la ola de criptojudaísmo. La Inquisición fue el motor, la mano negra y enguantada que, instigó y hasta elaboró el Decreto de expulsión, y sus motivos, la terminación con la "herética pravedad", pero, sin más alcance, en cuanto a la asunción de otros objetivos.

Hace referencia Carrete Parrondo[415], a los que el cronista hispano judío Yosef ha–Cohen, nacido en Francia, hijo de padres que vivían en Cuenca, escribía acerca de la expulsión y el Tribunal de la Inquisición, en su obra "Emeq ha–bakhá": "Eran muchos los conversos en España desde tiempos de fray Vicente (Ferrer), y se habían aliado con la gente distinguida del país y fueron poderosos. También los judíos habían subido de rango hasta los días de Fernando e Isabel de España. Pusieron estos dos reyes, inquisidores sobre los conversos para ver si seguían sus costumbres o no; los pusieron, para espanto, ejemplo e irrisión y muchos fueron quemados en aquella época... Viendo estos principes que se habían asociado muchos de la Casa de Israel, desterraron a los judíos de su tierra para que no volvieran a marchar los conversos por las vías de aquellos, como habían hecho hasta entonces".

Se han barajado variopintas teorías respecto al rechazo judío que coinciden con una época de "Milenarismo". García Cárcel y Moreno Martínez[416], refieren que ya en 1477, rabbí Samuel había profetizado la destrucción de los judíos como antesala del fin del mundo que se aseguraba estaba al llegar. "La sensibilidad de los Reyes

Católicos, ante todas estas supuestas corrientes proféticas, –comentan– lo puso de relieve A. Milhou". Nos resulta insólito que, los Reyes Católicos prestasen atención a semejantes augurios o alambicadas profecías, dado su recio carácter, en particular el de la reina, y máxime si cabe que, aquellas proféticas corrientes milenaristas, procedían de fuentes hebreas. De todos modos, estimamos que los "milenarismos", no debían ser el "plato fuerte" de los soberanos.

Algún fabuloso historiador ha barajado, como causa de la expulsión, un supuesto "apocaliptíptico" del rey católico, con base a que este estaba influenciado por la "atmósfera escatológica", según la cual, el fin del mundo iría precedido de la conversión de los judíos al cristianismo. Esta teoría, como tantas, constituyen simples elucubraciones. Otros, han llegado a considerar, como causas de la expulsión, el proselitismo judío. Es la tesis de Joseph Karl von Hefele[417]. Se basa en que durante los períodos visigodo y árabe, los judíos llevaron a cabo campañas o actitudes proselitistas, pero que, en la etapa de los Reyes Católicos, esta campaña alcanzó cotas alarmantes. Por ello, cuando se refiere a la expulsión hebrea dice: "No era necesaria mucha sagacidad para ver el enorme proselitismo de los judíos españoles, cuyo fin era, no solo hacer retornar al judaísmo a los conversos, sino convertir a los cristianos viejos y hacer judía a toda España"[418]. Respetando su tesis, no nos adherimos a ella en cuanto a la utopía de la misma, respecto al proselitismo judío sobre los cristianos viejos.

Ya, en otro lugar, hemos mantenido que el proselitismo judío hacia los cristianos viejos, no estaba precisamente entre sus propósitos, aunque sí lo fuera respecto a los conversos. En el Decreto se cita, como razón, este proselitismo hebreo hacia los cristianos nuevos. Para Domínguez Ortiz, el deseo de acabar con los falsos conversos, no solo inspiró la fundación de la Inquisición, sino la posterior expulsión de los judíos, pues la finalidad consignada en el Decreto, fue evitar la permanente tentación que, para los conversos, significaba la convivencia con sus antiguos hermanos de religión.

De todo lo expuesto, nuestra postura se inclina a que la expulsión se basó en motivos religiosos, y tal vez, en lograr simultáneamente, la unidad jurisdiccional en los Reinos, evitando la pugna entre religiones dispares e intentar terminar –que no se consiguió– con el criptojudaísmo. Nos adherimos a la tesis de Baer, en cuyo planteamiento se viene a justificar, en parte, la expulsión judía, que trataba de aislar definitivamente a los judíos no conversos, de los que habían sido bautizados.

Tampoco echamos en saco roto, como concausa, la actitud de la cerrada sociedad hebraica, que ya de por sí, generaba rechazo cristiano.

En toda la permanencia del pueblo judío en España, siempre se acusó que los hebreos se escudaban, o bien se amparaban en una sociedad recelosa hermética, y hostil a todo lo circundante. Es un hecho evidente, porque así –sin ambages– lo fue

el comportarse de la sociedad judaica, no solo en la Península, sino también en otros países. ¿Porqué este claustral hermetismo y esta obsesiva cerrazón frente a las comunidades circundantes? La causa primera, es la consideración del judío como el pueblo elegido de Dios. Pero también, posiblemente, ese aislamiento o judaico, ese meterse en su caparazón y huir de todo lo que les rodeaba, se produjese –creemos que esto pudo ser así– como producto de un atavismo histórico: El pueblo judío, injustamente, fue siempre perseguido, infamado y repudiado en cualquier lugar donde se asentara y, éste fenómeno de sistemática y reiterada y hasta satánica persecución, les forzó, lógicamente, a agruparse para defenderse ante aquella perenne y atenazante marea: Era el instinto biológico de supervivencia.

Considera Jean Daniel ("La prisión judía". pág. 26, Barcelona 2007), en términos generales, cómo los judíos se habían encerrado ellos mismos deliberadamente en una verdadera prisión y que la amaban con intensidad. "Al fin y al cabo, –escribe– llegaron a ver en este encierro del pueblo elegido la servidumbre y la grandeza de la condición judía. Ellos mismos habían tomado esta decisión...". "Y la prisión, por supuesto –concluye– está en otra parte. Se encuentra en la mente de aquellos, incluso no creyentes, que se comportó como si su carcelero sólo pudiera ser Dios, tanto en Tierra Santa como en la Diáspora".

Sin embargo, este agrupamiento judío, este obrar en "capillitas", rechazando de plano los círculos sociales de convivencia, no significó en muchos casos que, en su vida social interna, en su intrahistoria, les uniese a ellos entre sí con sólidos vínculos fraternos. En opinión de Caro Baroja, aquella actitud ha sido en todo momento la "gran maldición que ha pesado sobre la cerrada sociedad hebrea, la de que dentro de ella, los linajes y las parentelas han estado muy encontrados por razones de tipo económico precisamente, o de otros caracteres particulares: por el deseo de ocupar ciertos puestos, de disfrutar ciertos privilegios o de sobresalir en la vida de la comunidad, cuando no por luchas religiosas internas"[419].

El caso, como antes señalábamos, se produjo también en la Península, propiciado por las Comunidades judías. Es cierto que, se crearon por los cristianos apartamientos o "ghettos" para judíos en diversas épocas, coincidiendo con momentos de persecución o de hostilidad, pero también es cierto, como asevera Jesús Álvarez[420], que el pueblo judío con carácter general "prefiere vivir aislado de los demás pueblos con los que no quiere mezclarse; pero los estados cristianos les separaron de la sociedad, mucho más que lo que su propia raza y Talmud pedían". Extraordinaria conclusión la del teólogo español.

Es decir que, el aislamiento del pueblo judío sobre el cristiano, se incrementó, propiciado en gran parte por los cristianos y sus medidas de apartamiento y persecución, que en España, concretamente desde su llegada, salvo períodos de paz y convivencia, se dieron prácticamente con más o menos intensidad.

A menudo se plantea la cuestión –escribe Jean Daniel en "La prisión judía"–, de saber si son los judíos los que provocan la reacción de rechazo o si se construye en función de la hostilidad que se dirige a ellos, y opina que "cuando los judíos son perseguidos tienden a esencializar la hostilidad, es decir, a hacer del antisemitismo una categoría de la mente, de la mente de los demás, como si fuera libremente la suya".

Formaron efectivamente un "micro–estado", y este "micro–estado", pudo ser, en cierto modo, incompatible, al liberarse España de los últimos reductos musulmanes.

Y prosiguiendo, en orden a otras razones o causas de la expulsión, –porque son innúmeras las tesis mantenidas–, algún sector de historiadores, han creído ver también que la expulsión iba encaminada al aligeramiento de la población de los Reinos. Es la absurda tesis de Fernán Braudel. Con ironía, le responderá Américo Castro: "La situación de los judíos en España nada tenía que ver con el Mediterráneo, sino con la entraña misma de la historia de aquellos reinos". Y remata la frase: "Si los Reyes Católicos hubieran querido aligerar la población de sus reinos, no hubieran ofrecido quedarse en España a cuantos se bautizaran, según hicieron muchos millares de judíos"[421].

Y después de las variopintas opiniones que hemos esbozado, terminaremos con la insólita y absurda que achaca a los propios judeoconversos de ser los que propiciaron la expulsión, en base a pretender asegurarse los cargos y posición social que habían conseguido, y, al tiempo, mostrarse ante los cristianos viejos como realmente integrados en el cristianismo. Pudieron existir casos aislados, pero la causa esgrimida, no la estimamos válida desde ningún punto de vista.

### h) En conclusión: un sinfín de motivaciones o causas

El abanico de causas, o concausas que se alegan es muy amplio. Nosotros nos adscribimos, principalmente, a las motivaciones religiosas, amparadas por la creciente hostilidad popular con que se vio respaldado el Decreto.

Motivaciones religiosas, políticas, económicas, sociales y hasta milenaristas, se han barajado incesantemente.

No puede incardinarse en una sola causa la justificación del Decreto, pese a las sólidas argumentaciones que, a veces, se han esgrimido por historiadores –y aún siguen las hipótesis– sobre las reales motivaciones del Decreto. Quizás ha calado hondo, Mª Antonia Bel Bravo[422], al estudiar lo que llama "Decreto paradógico", amparado en la fe, sin que ello obste a la "gran carga política" que lleva

consigo. Se trata de "una decisión política, pues su factura es inquisitorial, lo cual equivale a decir política". Para la misma, no se trata de una "decisión medieval", sino de una "decisión moderna", siendo "la razón de Estado", la que aconseja o decide la medida, y la unidad del Estado la que marca en todos los principios. Tal vez, en este aspecto, la Provisión –a nuestro juicio– aquejaba de un defecto que en cierto modo la invalidaba: No había sido sometida previamente a las Cortes, como era de rigor, lo que, en parte, la privaba o despojaba de su sentido de resolución de Estado.

Y no nos sustraemos a transcribir las siguientes observaciones, de la misma historiadora y que asumimos: "La expulsión se hace en nombre de la fe, pero de unos pocos (los conversos) y se abdica de la posibilidad de otros pocos (los judíos)". Y agrega: "Por la fe de unos pocos se renuncia a la fe de otros: esto es moderno, no medieval". La expulsión –prosigue– "bloqueó la posibilidad de la conversión".

Expone más adelante en su interpretación, que de la misma forma que el "marranismo moribundo" de España, tomó nueva vida con la Inquisición, la expulsión también contribuyó a fomentarlo. Gran verdad en la secuencia de esta frase. En opinión de la citada, se produce la expulsión "en el mismo momento en que más hispanizados estaban los hebreos españoles, y más cercanos a los monarcas".

Por ello, considera que es ahí donde hay que buscar las raíces de hechos tan insólitos como la conversión por los sefardíes de su lengua –el judeoespañol–, de sus costumbres propias, de su organización. Efectivamente, como refiere, el fenómeno –el del sefardismo– "no tiene paralelo entre los grupos expulsados de ningún otro país del mundo".

En otra singular y que, calificamos de excéntrica interpretación de Caro Baroja, éste considera el Decreto como resultado de una herencia visigótica, "una reinterpretación de los hechos que ocurrieron entonces". Establece, como "los españoles hemos pagado cara esta herencia, envuelta en ambiciones e intereses y, considera oportuno justificar –y aquí lleva razón– que este problema que consideramos atávico, "no es exclusivo de los españoles, ni tampoco españoles los creadores e instigadores del antijudaísmo".

Termina por establecer, una conclusión, muy repensada: "Esta doctrina –se refiere a la doctrina antisemita– se hallaba muy elaborada cuando comenzó a reinar el piadoso rey de los visigodos Sisebuto, letrado, teólogo y modelo de los Reyes Católicos"[423].

Estaríamos por tanto, de acoger la singular opinión barojiana, respecto al Decreto de expulsión, más ante un caso, que ante un fenómeno: La retroacción de la Historia, ante un hecho que, tiene aplicación, acción y efectividad, sobre cosas "pasadas", si aceptásemos la tesis de Caro Baroja.

## 2. Sus funestas consecuencias

Está acertado Gabriel Albiac, cuando afirma que poco contó frente a la "espiral endemoniada", la coincidencia del desastre económico que la medida iba a acarrear. Los reyes, conocedores del "peso de los banqueros judíos, no podían llamarse a engaño"[424].

La frase, confirma el desastre económico que se produjo con la expulsión, aunque algunos historiadores traten absurdamente de minimizarlo. Consideramos que la expulsión –como lo hace también Albiac–[425], constituye, en su dimensión económica, social y cultural, "una catástrofe en el proceso de formación de la España moderna".

Hace mención de aquellas "patéticas caravanas" de judíos, que los cronistas de la época han descrito. Se llevaban consigo algo más que cosas, familias y dinero, productos de los bienes malvendidos: "la esperanza misma del nacimiento del Estado Moderno abandonaba con ellos el horizonte español". Y se verificaba, "en el momento mismo en que el oro de América iba a apuntar los albores de la "acumulación originaria", sobre una Castilla de guerreros y eclesiásticos, semidespoblada y vieja".

La anterior visión de Albiac, está en consonancia con la de Elliot[426], que considera el error que supuso la expulsión, por la que indudablemente se pagó un alto precio. Para dicho historiador, "incluso una misión divina requiere agentes humanos y la misión española no constituía una excepción". Y, consigna a continuación, un profundo razonamiento al que nos adherimos, sin quitar punto ni coma: "Los recursos para llevar a cabo las grandes empresas por realizar, no eran demasiado poderosos en la España del siglo XV y se vieron inevitablemente disminuidos por la expulsión de los judíos". Y narra como la desaparición de la "dinámica comunidad" que había contribuido al auge y enriquecimiento de Castilla, dejaba un vacío que no podía cubrirse. Es el momento, según Elliot, en que, muchos de los judíos "fueron sustituidos no por castellanos nativos, sino por colonos inmigrantes–flamencos, alemanes, genoveses– que habían de aprovechar la oportunidad que se les ofrecía para explotar los recursos de España, mucho más que para aumentarlos".

Certeras, pero amargas, las palabras del historiador británico que, por muchas vueltas que demos al tema, son la triste realidad. El castellano puro–cristiano, ni el

aragonés puro– cristiano viejo, no tenían en aquellos momentos capacidad financiera ni empresarial, ni tan siquiera comercial, para la asunción del relevo. Gracias al elemento humano residual de los conversos que no se embarcaron en la aventura del éxodo, pudo remediarse en algo la situación, pero ya no era la misma. La sociedad de los conversos era en realidad una sociedad enferma, acorralada, depauperada por las luchas y las contradicciones, condicionada por el temor y el miedo, una sociedad que, ante el descubrimiento del Nuevo Mundo, tuvo que sentirse afligida, hundida por las persecuciones y laboralmente desquiciada.

En este aspecto, en el económico, en el financiero, en el comercial, los Reyes Católicos carecieron de visión de futuro. Y es que la expulsión eliminó de la vida social de los únicos grupos cohesionados, que hubieran podido recoger en Castilla el impulso del primer capitalismo. Es una realista apreciación de Jaime Vicens Vives[427], pero al tiempo, socavó la prosperidad de algunos municipios, "y movilizó una cantidad enorme de riquezas, gran parte de las cuales se aplicaron al financiamiento de la política exterior de los Reyes Católicos y otra se disipó en manos de la aristocracia".

La expulsión socavó también las bases económicas de la Monarquía española. La frase ha estado en boca de algún historiador, al considerar que la medida privó a la industria castellana de hábiles artesanos y de un capital que se precisaba una vez rematada la empresa reconquistadora.

Se ha pretendido minimizar, por algunos sectores, las consecuencias funestas del destierro hebreo. Por lo pronto, la economía sufrió aquellas, y en muchos lugares, considerados como centros comerciales neurálgicos del país, la vida económica si no se detuvo, al menos perdió el ritmo. En opinión de Warner Keller[428], tras la expulsión, el florecimiento que habían experimentado las ciudades y el país en suma, no retornaría a su estado anterior, acusándose en la economía un descenso, y el que no sucumbiera, se debió en mucha parte a los conversos que no se sumaron a la Diáspora.

Las opiniones, no son coincidentes. Es el caso de Kamen que, disiente, alegando que la expulsión no revistió tanta trascendencia en el declive económico español. Lo enfoca sobre la base de que los judíos "eran una comunidad productiva dentro de sus límites –como subraya Baer– pero estaban lejos de ser una fuerza dinámica de la economía"[429].

Los aspectos y motivaciones económicas que incidieron en la expulsión, es posible que hayan sido en algún momento tenidas por desmesuradas al estimarse que, el exilio judío eliminó de la vida social y económica de España los únicos motores de aquella. Incluso, se ha llegado a sostener que, las consecuencias económicas solo se hicieron patentes en el campo artesanal y en el de los negocios, y ello sólo donde el contingente hebraico era elevado. Nuestra postura es que, las conse-

cuencias económicas negativas, fueron una evidente realidad. Por lo pronto, las actividades económicas y financieras, se redujeron notablemente.

Los judíos españoles, eran acreditados expertos en los negocios y procesos de circulación de bienes, y también, en su constante bregar como intermediarios en operaciones mercantiles y financieras, que no tardarían en asumirse, en parte, por los nuevos conversos. Desempeñaron los hebreos hispanos, un papel decisivo dentro de la economía del medievo, aunque el número de los que se dedicaban a los altos negocios lucrativos era muy pequeño y selecto. El nivel de prosperidad de las aljamas no era homogéneo, pero, coincidimos con Monsalvo Antón, en que el impacto de su marcha tuvo que acusarse. Alega Monsalvo[430], que como financieros, prestamistas, médicos, etc. y como contribuyentes, los judíos estaban vinculados a la monarquía, a las ciudades y a los señoríos laicos y eclesiásticos. Cita a Amador de los Ríos, que reseñaba las contribuciones a que los judíos estaban sujetos en el siglo XIII, en que además de la "capitación", pagaban a la Corona las "tercias, mañería, yantares, bodas y coronaciones", y al igual que los pecheros, estaban también sujetos al pago de "servicios", "pedidos", "sacas", "alcabalas" y determinados arrendamientos de "alcaicerías", "tahurerías" y otros impuestos a los Concejos: derecho de pasto, peajes, barcajes, portadgos y montadgos. Y, por si no fueran pocas las exacciones a su cargo, pagaban a prelados, abades y maestres de las órdenes militares, "puestos" al igual que los cristianos.

En definitiva, eran unos contribuyentes natos y excepcionales, sólidos y eficaces en el saneamiento de las arcas reales y municipales, y estas facetas, tuvieron irremediablemente que incidir con su marcha en la economía porque la tributación judía no había cambiado durante la Edad Media y, en el siglo XV, siguen sujetos al pago de tributos directos al igual que los pecheros castellanos, y además, al pago de "cabeza de pecho", "servicio" y "medio servicio".

No era solo, por tanto, que tales impuestos dejaron de producirse. También jugaron extraordinaria importancia, en los ámbitos ciudadanos, los expertos judíos en la eficaz dirección de las finanzas urbanas, en su calidad de arrendadores de impuestos municipales y prestamistas, y en la Hacienda real como arrendadores de rentas reales. La Iglesia, tampoco estaba ausente respecto del comportamiento de la actividad hebraica. "Desde un punto de vista económico y social, la Iglesia, institución feudal, mantiene contactos económicos con los judíos, de igual modo que otras clases sociales e instituciones"[431].

Lo afirmado por Monsalvo es confirmado por Joseph Pérez[432]: los judíos estaban sometidos a idénticos impuestos que los cristianos, aparte de las contribuciones específicas. Destaca como, tan solo, el monto global del pago hebreo del "servicio" y "medio servicio", ascendía a 450.000 maravedíes. No obstante, tanto Pérez, como Braudel, restan importancia a la expulsión como desastre económico.

El primero, califica esta crisis económica, como "una crisis pasajera", descartando toda "catástrofe económica".

La incidencia judía en la economía que produjo la expulsión, ha sido descartada por algunos historiadores que sostienen que las consecuencias de tipo económico fueron muy limitadas, y lo hacen con base –y en éste punto mostramos nuestra discrepancia– en que el papel de los judíos –en aquellos momentos– en las tareas hacendísticas de la monarquía era muy reducido y que, la Corona podía prescindir de sus servicios sin acusar la producción de una quiebra. Sólo daremos un dato que refuerza nuestra tesis: Sin la ayuda y financiación de las campañas en la Guerra de Granada, la empresa, posiblemente, no hubiera podido realizarse. Lo único que palió la situación de catástrofe, es que se produjo un relativo relevo en las funciones de los que emigraron, que pasaron, en mucha parte, a manos de conversos.

Y en éste recorrido, no podemos dejar pasar por alto el papel que desempeñaron los cortesanos judíos, actuando simultáneamente como representantes de su pueblo y como funcionarios de la administración estatal. Hace alusión Lacave, a la ingente y eficaz labor de los cortesanos hebreos en la economía de los distintos reinos hispanos: "Tenían en sus manos el arrendamiento y la recaudación de los impuestos reales e indirectos en beneficio del tesoro real y proveían a las Casas Reales del dinero que necesitaban para su mantenimiento...". Y abunda el mismo historiador en que, no debemos pasar por alto a los prestamistas que proporcionaron el acceso al crédito en una sociedad que carecía de las condiciones necesarias para establecer instituciones bancarias modernas[433].

Sin ir más lejos, en cuanto al colapso que se produjo en la economía, la expulsión dislocó, en concreto, el mercado de la lana, acaparado en gran parte por los judíos y fue preciso, que para restablecer la normalidad en el sistema de exportación, los Reyes Católicos crearan en 1494 el Consulado de Burgos.

No cabe duda que el genio judaico aportó su impronta en el desarrollo político y financiero de los Reinos. Si no fuera por aquella innegable y fecunda aportación, la historia medieval, no hubiera llegado a su cenit.

La contribución judía, en el desarrollo de la economía urbana, no puede desconocerse. Es patente en la España cristiana y en el desarrollo económico de pueblos y ciudades de la Península. Para Baer[434], las Comunidades judías se fundaban o restauraban de igual modo que surgían los municipios cristianos. Unas veces –afirma–, la aljama se organizaba al principio en condiciones de una autarquía económica y en otras, los judíos participaban desde el primer momento en la vida económica de los cristianos. Se daba por lo tanto, una correlación de intereses que propiciaban el auge de ciudades y pueblos peninsulares, y los judíos contribuyeron a organizar los Estados medievales en la construcción de ciudades.

Por ello, la expulsión de improviso de aquellos, aproximadamente 120.000 hebreos, tuvo que afectar, acusadamente, a la vida comercial en que eran tan diestros. Pero aparte de todo, el entramado financiero, manejado por hebreos, tuvo forzosamente que resentirse y con ello, toda la máquina económica del país, aunque Sánchez Albornoz, erróneamente, mantenga que las "prácticas prestatarias judías no favorecían al bienestar público" y que los judíos "más que activar la vida económica nacional, contribuyeron a estancarla, chupando sus riquezas y aumentando la miseria colectiva"[435].

Desafortunadas conclusiones las del insigne historiador, porque los judíos eran el principal motor, que activaba la economía peninsular, y por ello, los monarcas todos, con pocas excepciones, los toleraron a sabiendas que eran la única fuerza que movilizaba e impulsaba la economía de los Reinos. Y no solamente en España, sino en todos los lugares de Europa, donde tuvieron asentamiento. Los judíos, eran una destacada fuerza económica, los principales prestamistas y por demás, animadores del comercio. Constituían, como escribe Attali[436], "el patrimonio del rey" y, "en unión de los conversos y señores y mercaderes y cristianos, el andamiaje administrativo, financiero y comercial del país, así como su único lazo con el Imperio Otomano y los mercados de la India".

Sobre la valoración de la aportación económica hebraica, el sultán otomano Bayaceto II (1481–1512), sucesor de Mahomet II, tuvo una gran visión –de la que carecieron los Reyes Católicos– de lo mucho que los sefardíes podrían aportar al Imperio Otomano. Las fronteras del Imperio se abrieron generosamente para acoger a los sufridos desterrados. Refiere Jacob Barnai, profesor de la Universidad hebrea de Jerusalén[437] que fue el factor económico, el que hizo que las autoridades otomanas abrieran las puertas a los expulsados de Sefarad. Es importante lo que escribe: "Los judíos de Sefarad eran herederos de una secular tradición de iniciativas económicas y de participación en todos los campos de la hacienda y de la economía, comenzando por el comercio internacional y financiero y, terminando por el uso de tecnologías avanzadas, como las industrias de armas, de imprenta y textil. Muchos de los judíos de la Península Ibérica –prosigue– habían adquirido una gran formación y gozaban de alta posición". Y como quiera que entre los expulsados había médicos y profesionales, constituían un elemento provechoso. Las autoridades otomanas, con gran visión, alentaron sus actividades económicas. "Su actividad económica –subraya Barnai–[438]no conocía fronteras étnicas y religiosas". Y alude al comercio floreciente que mantuvieron entre diferentes ciudades del Imperio, tanto en Turquía y en los Balcanes, como en las provincias árabes y Venecia.

Desde Salónica, –concreta el mismo–, se enviaban a Venecia, plomo y paños de lana. Desde diferentes ciudades de Turquía y los Balcanes, eran remitidos a ella pieles, cera y vestidos. Desde Egipto, jengibre, pimienta, lino, algodón; también

perlas del extremo Oriente y otras mercaderías. A este intercambio, Venecia enviaba a las ciudades del Imperio Otomano seda de excelente calidad"[439].

Al leer las frases del profesor israelí, hemos vuelto a pensar en el juego que hubiesen dado los hebreos españoles en el desenvolvimiento del comercio ultramarino con América como judíos colonizadores.

Dominaban el mundo empresarial, con rigor e inteligencia. No cabe ninguna duda[440] que, la decadencia del comercio español en el siglo XVII, se debió en gran medida a las actividades de los marranos en Holanda, Italia e Inglaterra, quienes desviaron el comercio de España hacia dichas naciones.

El profesor Velarde Fuertes, opina que "fue tanta la intensidad de la perturbación creada por su expulsión, y eso no podía escapar al realismo de los Reyes Católicos, que alguna presión sociocultural muy profunda tuvieron que haber sufrido para reaccionar como lo hicieron..."[441]. Alude al descubrimiento de América, en el mismo año en que se produce el destierro judío, con cuyo acontecimiento "todo se alteró", produciéndose un desplazamiento del mundo, hacia el Atlántico, y el triángulo Amberes, Lisboa, Sevilla, pasa a ocupar un puesto central. "La prosperidad –según Velarde– irradiaba en toda Castilla" y, aparece en España "la actividad exportadora", generalizándose nuevos instrumentos financieros, y explotándose con creciente intensidad los productos coloniales, y se desarrollaba la marina y las formas de contratación. Y, saca en conclusión, de forma clarividente que, para acometer el impulso de todo, se precisaba un gran acopio de empresarios. Los judíos –añade– desde los tiempos del Camino de Santiago, lo eran y muy avanzados.

Y termina con una amarga reflexión: "Más he aquí que, justamente entonces, se les expulsa". Pasa el autor a explicar sus consecuencias y subraya que, en cuanto pasan a Holanda y posteriormente a Inglaterra, "coadyuvarán a que el extremo noroeste de la llamada "elipse europea de la riqueza", torne a escaparse del ámbito español".

Téngase presente –siempre lo hemos pensado– que de no haber producido el destierro, la "milla de oro" o "milla de diamantes", la prosperidad del área holandesa, hoy no existiría, ni hubiese existido nunca, e incluso no sabemos si la Independencia de la América española, se hubiera producido tan tempranamente.

Lo que, sin embargo, no puede descartarse –si bien no tuviera grandes connotaciones en la marcha de la economía, pero sí en diversas regiones, ciudades y pueblos,– es que la crisis se hizo patente, y a la marcha de los hebreos se produjeron desfases y reducción de la actividad económica y de los ingresos e impuestos, afectando, como era lógico, a las actividades desarrolladas por los judíos. Nos referimos a la artesanía y al colapso del comercio, trato comercial, el referido a la cuestión lanera y otros productos y, a las propias rentas. Éstas se mantuvieron, desde entonces, a bajos niveles, que ya venían acusándose desde el establecimiento de la Inquisición. Las rentas rea-

les y las finanzas municipales, se vieron seriamente afectadas. Y gracias a que el trasiego de funciones, de tipo económico y financiero, se habían ido transmitiendo paulatinamente a los conversos desde finales del siglo XIV.

Se recuerda por algunos historiadores, la Crónica de Pulgar (Capítulo CXX), que atribuye a la reina la idea que estamos comentando referida a la Ciudad de Sevilla: "Como quiera que la ausencia de esta gente despobló gran parte de la ciudad y fue notificado a la reina, que el gran trato que en ella había, se disminuía y sus rentas por esta causa se abajaban en gran cantidad, pero ella estimaba en muy poco la disminución de sus rentas y decía que, todo interés pospuesto, quería limpiar su reino de aquel pecado de herejía".

Esto hace deducir al historiador francés, Joseph Pérez que, la expulsión judía creó problemas a nivel local, aunque no la califica de "catástrofe nacional". Sin embargo, hay que tener presente, que en los postrimeros años del siglo XV, todavía el sistema económico y financiero no se movía a escala nacional, sino a nivel local, por lo que somos de la opinión que la economía se resintió durante los años siguientes a 1492, aunque se repusiera pronto. No fue un cataclismo, sino una decadencia económica coyuntural, porque, como antes comentábamos, parte del trato, actividades recaudatorias, finanzas, etc. habían sido ya asumidas por judíos cristianizados, que organizaron, a tiempo, gran parte del tráfico financiero y mercantil que estaba, casi en exclusividad, en manos judías.

El error de entonces –transmitimos una lúcida opinión de Ballesteros–[442], fue el despreciar "el elemento hombre", ya que no se podía concebir que los judíos al exiliarse, se llevasen con ellos su espíritu mercantil, su competencia en negocios bancarios, su conocimiento de los resortes del crédito, y sus funciones pasaban a manos de genoveses y alemanes, para enriquecerse y trasladar capitales y ganancias a otras áreas europeas.

El Decreto, bajo el punto de vista económico, fue desastroso para el comercio, la agricultura y artes industriales, como lo fue, también, para la población de España[443]. La medida tuvo una considerable repercusión económica para el país, y éste se resintió, qué duda cabe, con su forzada marcha ya que los judíos españoles, en general, fueron bienhechores de todo proceso económico en los Reinos, hasta el punto de que, como escribe Américo Castro, la historia de España se había alzado bajo la base de una economía judaica[444].

No hay que desdeñar la notoria influencia económica de artesanos y comerciantes hebreos, prestamistas, recaudadores y alcabaleros, pero era innegable y excepcional la habilidad judía en el ejercicio del comercio, su movilidad y, en suma, su fuerza económica no admitía parangón.

Es cierto que, las que denomina Américo Castro "tareas sociales", tuvieron que diversificarse, no sólo según su valor objetivo, sino de acuerdo con la casta que

las realizaba. Eran moros el "alfayate", el "alfageme", el "arriero", el "albañil", el "alarife", el "almotacén", el "zapatero", etc. Eran judíos, el "almojarife", el "médico", el "truchiman", el "boticario", el "albeitar", el "comerciante", el "astrólogo" y, otras tareas y profesiones. El cristiano –según Castro– "era todo eso pero en menor grado, siendo su meta la de ser hidalgo o sacerdote. Fuera de tal marco, –opina– quedaba la masa informe de la "villaneja cristiana", exprimida por nobles, eclesiásticos y judíos".

El Cura de los Palacios, cuando describe las ocupaciones de los judíos de España, refiere que, "la mayor parte eran gente logrera e de muchas artes y engaños". Le replica, con gran ingenio Julian Marías[445]: "¿qué quiere decir esto? Sencillamente que los judíos se dedicaban a lo que ahora se llama el "tercer sector", es decir, los "servicios", que hoy ocupa a la mayor parte de la población en los países adelantados y prósperos. Estaban –subraya– en vanguardia de una organización económica hacia la cual fue avanzando toda la Edad Media...".

Baer[446], aporta la lista de profesiones de los judíos, obtenida a base de documentos, y resalta que, no había actividad económica en la España medieval, en que los hebreos estuvieran ausentes. Eran agricultores –los menos– y comerciantes, médicos y farmacéuticos, artesanos y navegantes. Y existían entre ellos, ministros de Estado, diplomáticos, altos empleados de Hacienda, y oficiales judiciales, concesionarios de salinas y de molinos reales, y rabinos, abogados, maestros, escribas, notarios, predicadores, cantores, mensajeros, astrónomos, cartógrafos, fabricantes de instrumentos náuticos, y otros muchos. También, admnistraban minas, haciendas y barcos, y comerciaban toda clase de productos. Y eso que, en la exhaustiva lista que proporciona, omite profesiones importantísimas como la de financieros, prestamistas, recaudadores de contribuciones, arbitrios y alcabalas. Por todo ello, el Decreto de expulsión, tuvo que incidir negativamente en la economía de los Reinos, pues no se preparan de la noche a la mañana hombres para el desempeño de actividades como las citadas.

La aportación judaica, a todas las profesiones comerciales, industriales, económicas y financieras fue de tal envergadura, –comenta Gonzalo Maeso– que una de las razones principales que se aducen, al criticar el Decreto, es el colapso que en este terreno se produjo, al abandonar los judíos el suelo ibérico[447].

También, por efecto de la salida de los judíos, la demografía y los recursos de las ciudades sufrieron la natural afectación.

Desde el punto de vista religioso, fue también la expulsión, un tremendo desatino al incrementarse la población de conversos, derivando muchos en criptojudíos. Fue la expulsión, para Juan María Laboa[448], "la primera gran depuración española" que, si bien consiguió la unidad de la fe, fue causa de importantes consecuencias sociales y culturales, y pronto también se dejarían sentir en los Reinos las repercu-

siones religiosas originadas por el destierro, que al verse incrementadas las conversiones, agravó aún más el problema converso.

No coincidimos con la versión de algunos historiadores, cuando apuntan a que España, con la expulsión judía, se libró de las "guerras de religión" que sacudieron a Europa durante más de un siglo, y ello, aducen, gracias a tener despejado el horizonte religioso español, ya sin judíos, y posteriormente sin moriscos. Desacertadas y descabelladas opiniones. Sin haberse producido las expulsiones judeo–moriscas, las connotaciones religiosas que se dieron después en Europa, no nos hubieran afectado lo más mínimo. Hay que tener presente, que dichas "guerras de religión", europeas, en su génesis y en su desarrollo, fueron más que conflicto religioso, un enfrentamiento de matiz político y económico, que implicó a la mayoría de los países de la Europa occidental, y cuyos enfrentamientos se iniciaron en suelo germánico como consecuencia de las tensiones entre el emperador Fernando II de Habsburgo y los príncipes protestantes alemanes, y que la Monarquía hispana actuó, en aquel entonces, como aliada del emperador frente a Federico V de Sajonia, candidato de los Estados rebeldes.

España, por lo tanto, de no haberse producido los destierros de judíos y moriscos, hubiese seguido normalmente su trayectoria histórico–religiosa, sin afectar o incidir en su entorno las inútiles y prolongadas y mal llamadas "guerras de religión". Hacer una comparación entre las "guerras de religión" europeas del siglo XVI, con la cuestión religiosa española, nos parece un absurdo y la idea, forzada y descabellada.

Lo que sí supuso el Decreto, fue la ruptura de la tolerancia religiosa, mientras se daba esta de modo oficial a los musulmanes al rendirse Granada y, sin embargo, en el Decreto, se negaba a los judíos, si bien la tolerancia dispensada a los musulmanes, dio un giro espectacular con lo dispuesto en el Edicto de expulsión, dictado poco después del pacto moro–cristiano. Compara Fernando Díaz Plaja[449], que "los mismos reyes que protegían el culto a Mahoma se negaban a admitir el de Jehová". "Un grupo –añade– una minoría de las que habían compartido los tiempos de la Reconquista, con la mayoría cristiana y en unión de otra minoría, la musulmana, es de pronto expulsada del suelo español que, durante generaciones, habían tenido como suyo". Aunque en verdad, tras la expulsión de los judíos, "tocará a los moros de Granada sentir los efectos de la intolerancia real", y a pesar de las promesas contenidas en las Capitulaciones, los reyes apoyaban –más tarde– el excesivo celo de Cisneros y obligaron a los atemorizados musulmanes a convertirse o a salir del país"[450].

La expulsión judía, no logró, al menos de momento, la unidad religiosa, al aumentarse el número de conversos y criptojudíos.

Con la eliminación del credo judío, se quebraba y se hacia añicos una tradición multiconfesional que, en cierto modo, había sido tolerante durante siglos.

Quedaban en el área peninsular el cristianismo y el islamismo, aunque éste, pronto sería también objeto de eliminación.

Es oportuna la reflexión de García Cárcel y Moreno Martínez[451], que admiten como fueron graves las consecuencias del Edicto, tanto desde el punto de vista socioeconómico, como socioreligioso, ya que "la polarización religiosa generó una sociedad con escasa capacidad de elasticidad liberal, para aceptar creencias distintas, consagrando un nacional catolicismo cargado de integrismo religioso".

Para el pueblo, dice Motis Dolader[452], una de las consecuencias de la expulsión, "fue la transformación de la Cábala, que de ser doctrina exotérica, termina por convertirse en doctrina popular". Y considera que, hasta entonces, se centraba más en la creación que en la redención. Sin embargo, en la expulsión "reveló que la redención, significaba a la par, liberación y catástrofe. Es lo que se ha dado en llamar el "pathos mesiánico".

Tampoco consiguió el Decreto, de forma inmediata, la pretendida "fusión homogeneizadora" por parte de los nuevos cristianos, por lo falso, improvisado y forzado con que se habían integrado en la Iglesia cristiana. Y respecto a los cristianos viejos, las conversiones, sembraron en ellos la suspicacia, el escepticismo y la reticencia, respecto a la acogida de los nuevos bautizados[453].

El problema creado con el incremento de los nuevos conversos, lo refleja Jiménez Lozano[454]. Alude a los que se fueron, firmes en la fe mosaica o, "que no quisieron optar por una hipocresía", y los que se quedaron y se convirtieron lo fue "por los hijos: para facilitar su integración en la sociedad cristiana o, porque, de todos modos, seguirían siendo fieles a Yahvé, en sus adentros". "No hallarían descanso –escribe García de Cortázar[455], aquellos que decidieron quedarse, ya que vivirían bajo la sombra alargada de la Inquisición. La renuncia a su fe y las conversiones en masa, nunca ahuyentaron el peligro de ser acusados de herejía".

Las causas y motivaciones fundamentales que tuvieran los conversos en su adscripción al cristianismo que, en su inmensa mayoría, no buscaron de antemano, fueron principalmente el horror, un miedo permanente e inextinguible, acrecentado día a día a un futuro lleno de penalidades y miserias, si adoptaban la postura de exiliarse, y sobre todo huir, alejarse para siempre de aquella situación constante de persecución, o bien adaptarse a la sociedad cristiana y con ello, olvidar restricciones y cortapisas que encontraban de ordinario en su vida social y económica. Y, sobre todo el miedo, un miedo escurridizo y difuso, miedo a hablar, miedo a padecer, que ya se había convertido en ancestral, un miedo al miedo, un miedo permanente, atávico, que pesaba sobre ellos y sobre sus familias. Este fue el gran drama de los conversos, propiciado por el Decreto de expulsión. Con el mismo, se pretendió resolver de un plumazo el problema judeo–converso, en forma, que se ha definido "más aparente que real".

Opina Díaz Plaja[456] que, como resultado se enturbiaron las cosas de forma prácticamente imposible de resolver. Alude que, en tanto "la minoría se mantuvo aislada, vigilada, observada, mientras fuera imposible a nadie negar que era judío, la Iglesia no tuvo mayor problema que evitar el proselitismo. Pero cuando la conversión se hizo obligatoria –añade– para los que se quedaban, la sospecha entró en los dignatarios de la Iglesia. ¿Cuántos –se pregunta– habían entrado en la religión católica por miedo y seguían sus prácticas religiosas antiguas bajo cuerda?". Por ello, cuando el cardenal Mendoza y Bobadilla escribe su "Tizón de la nobleza española", en la cual denuncia a cuantos en la aristocracia tenían sangre hebrea, –que eran legión– se produjo "más de un desafío, pero el temor siguió". "La gente –concluye Díaz Plaja– miraba alrededor buscando sangre hebrea, pensamientos hebreos".

En definitiva, la anómala situación conversa, se agrió a consecuencia del Decreto. El problema judío se convirtió en problema converso.

Y, desde un punto de vista político el judío errante, tuvo que ser, sin duda, un activo y demoledor enemigo de la Monarquía que, coactivamente y sin razón, le había expulsado. Opina Gregorio Marañón[457], que las consecuencias políticas del destierro judío fueron "desgraciadas para España". Y prosigue: "Lo malo de la expulsión israelita se debió, como dice acertadamente Walsh, a que desde fuera de España, con el gran poder de sus riquezas y con la tenacidad implacable de la raza, avivada por la persecución, los judíos se convirtieron en enemigos permanentes y eficacísimos de la España Católica". Y finalmente, concreta: "yo creo que, no por ser católica, sino porque era fuerte y era su enemiga". En su opinión, una de las fuerzas más poderosas que, contribuyeron a la caída de la Casa de Austria española, fue la influencia israelita ejercida por los emigrados de España y sus descendientes.

Es muy análoga la opinión de Salvador de Madariaga[458]. Madariaga considera que, "los judíos apasionadamente amantes de España, no le perdonaron jamás que los hubiera arrancado del suelo en que habían arraigado, por lo cual se hicieron sus más acerbos enemigos. De aquí, una tensión psicológica harto original y extraña. Extrema sobre todo, pues procedía precisamente de que la Nación que en toda su historia había tratado a los judíos con la más extremada generosidad, habiéndoles otorgado más poder y prestigio que ninguna otra, era precisamente España".

No terminan aquí las conclusiones, que llevan a Madariaga a afirmar que, "el espíritu de ortodoxia, así como el resentimiento de la pérdida de la tierra prometida que era para ellos España, hicieron a los judíos los peores enemigos del imperio español"[459]. Y cita casos concretos del actuar judaíco: "Fueron los judíos asiduos diseminadores de la Reforma; no tanto por su sincero interés en la Reforma

en sí, como porque implicaba cisma y división en la fe rival...". El siglo XVI, fue época que estuvo marcada por grandes dosis de confusionismo religioso, tanto para los judíos como para los cristianos. Desterrados o perseguidos, los judíos, se disfrazaron de cristianos pero siguieron fieles a su credo con admirable constancia. Lo fomentaron, porque al hacerlo quebrantaban la fortaleza cristiana, entre cuyos muros habían padecido.

Adopta similar postura Sánchez Albornoz, en cuanto al odio del judío exiliado respecto a España: "Allí donde emigraron los judíos y los "marranos", unos y otros fueron, naturalmente, terribles enemigos del pueblo que los había odiado. El día que se examinen al por menor los daños que en todas las actividades a su alcance –desde el espionaje a la financiación de empresas militares– hicieron a España en momentos dramáticos y decisivos de su historia moderna... se comprenderá con qué razón he hablado de cuentas saldadas"[460].

Y estas fueron, en síntesis, en el aspecto que hemos comentado, una de las tantas consecuencias del dictado del Edicto.

La expulsión, insistimos, constituyó un error histórico y un error político, que, para Julián Marías, fue provocado por "un error intelectual". "Lo más triste –escribe Marías– lo verdaderamente doloroso, es que los judíos de España eran españoles, se sentían tales, participaban de esa condición, de una lengua que han conservado con una fidelidad conmovedora en cinco siglos de exilio"[461].

Otro punto que, acredita también las nefastas consecuencias del Edicto en el futuro español, están relacionadas con el Nuevo Mundo, descubierto meses después de la expulsión. Analiza Jacques Attali[462], como España fue privada de su élite cultural, precisamente llegada la "hora de gloria, y no solamente de su élite cultural, sino comercial y administrativa. Entonces, según Attali –y es cierto– "sólo conoce una vitalidad sin futuro, más allá del siglo de Oro".

Un hecho trascendental, se produjo con el descubrimiento de América, en el cual, la expulsión judía, también acusó su negativa incidencia cuyas normas –respecto a los judíos conversos– se fueron aplicando gradualmente a las colonias americanas, con una serie de restricciones y tímidas o veladas autorizaciones. En 1509, la monarquía española, si bien autorizó –con carácter temporal– su paso por el continente americano, ésta tolerante postura se quebró con las normas restrictivas, impuestas por Carlos V en 1522, en las que prohíbe a los conversos establecerse en las Indias. Comprendía no solo a los penitenciados por el Santo Oficio, sino a todo "nuevamente converso a nuestra fe católica, de moro o judío", sin autorización regia, norma que dio pábulo a la utilización de estratagemas, como falsificación de genealogías, sobornos, enrolamientos como soldados, etc.

En definitiva, se arbitraron medidas coercitivas para el establecimiento de judeo–conversos en las colonias americanas, y los pocos que las lograron burlar,

carecían de libertad de actuación. Se movían en la sombra, secretamente, lo que les impedía ejercer eficazmente actividades normales de tipo comercial y mercantil.

Una frase de Mario E. Cohen[463], resume la mermada actividad que tuvieron los conversos americanos: "Solo viviendo en comunidad se puede tener creatividad". Y efectivamente, esos judíos secretos que, a duras penas pudieron instalarse en el Nuevo Mundo, estaban en cierto modo, encadenados, tenían muy coartado y disminuido, el ejercicio de actividades comerciales, económicas, científicas y culturales, que les impedía desarrollarlas en su plenitud.

Los judíos españoles, de no haberse producido la expulsión, se habrían embarcado, sin cortapisas, rumbo a las colonias, en su constante afán del ejercicio comercial y mercantil, y hubiesen dejado en aquellas su impronta financiera, en los transcendentales momentos de emprenderse en el Nuevo Mundo las tareas organizativas. El ordenamiento racional del tráfico comercial, hubiese sido una realidad. Otro error, en el cúmulo de errores que trajo consigo el Edicto.

Y no digamos nada, por ejemplo, en lo referente a la cultura. Cohen[464], nos proporciona preciosos datos de como América sin judíos, la cultura no alcanzó las cotas deseadas, aludiendo a que, en la América española, no existieron imprentas en el inicio de la colonización. Solamente se registran dos y ya en el siglo XVII, a las que sucederán varias en el siglo XVIII, pero ello resulta irrisorio, si se tiene en cuenta que, solamente en Italia, en los siglos XVI y XVII, había más de cien imprentas sefarditas, y otro tanto decimos respecto al Imperio Otomano.

Cohen hace un clarividente razonamiento, al que nos sumamos, por constituir una triste realidad: "Otra hubiera sido la Historia de España si todos los instrumentos del capitalismo moderno, en gran parte desarrollados por los sefarditas, en Ámsterdam especialmente, se hubieran puesto en práctica en España y en América. Dentro del esquema monopolista de la época –añade– de haber dado mayor libertad al comercio internacional y mayor apoyo al desarrollo industrial y comercial local, con los nuevos instrumentos de crédito y bancos que se crearon en la época, otro hubiera sido el perfil de las colonias españolas". A lo que nosotros, ampliaríamos, el perfil de la España peninsular, porque, efectivamente, los judíos hubieran potenciado, hasta límites insospechados, el crecimiento económico. Sin embargo, y como añade el citado historiador, en una comparación que compartimos, una afluencia masiva de los judíos sefarditas que se hallaban establecidos en el Mediterráneo y en los Países Bajos en pleno apogeo económico, hubieran dado distinto cariz a la América española. y por supuesto a la España peninsular.

Termina Cohen su estudio, con unas conclusiones que, pese a su extensión, deben de acogerse necesariamente en este ensayo, y que refuerzan nuestra tesis del gran error político que supuso la expulsión hebrea.

Establece[465], las conclusiones que, extractamos en parte. Hace el historiador unas atinadas reflexiones que presenta en su magnífico estudio, y significa que, en el momento en que finaliza la historia judía en España, se inicia la de los judeoconversos en América. Pero éstos conversos o los críptojudíos en su caso, por su carácter de escondidos, carentes de libertad de acción, no pudieron llevar a cabo, en plenitud, las actividades comunitarias a las que se dedicaban en España. Sin embargo, durante el período colonial hispanoportugués, el Nuevo Mundo y con más intensidad el mundo hispano que el portugués, no se vio asistido de los judíos en el desarrollo de las actividades propias que habían tenido en España. Y alude a que en las Indias, no hubo astrónomos, financieros, ni profundos conocedores de la Torah de la talla de los sefarditas expulsados de España.

Existen dos párrafos en su estudio, de los que vamos a ocuparnos por la importancia que revisten: "España impuso en América un férreo sistema de monopolio comercial. La economía americana estaba basada en los extractivos (minerales, plata, oro, piedras preciosas) y en las plantaciones (especialmente caña de azúcar), con alta utilización de los indígenas y después de los negros de África. Estaba pensada para el exterior. Los metales preciosos se dilapidaban".

Y por lo que respecta a la política exterior, la que denomina de "abundancia de monetario, les impidió ver la necesidad de las casas de crédito". Éstas, se instalaron en América a fines del siglo XVIII, cuando –dice el mismo autor– hacía ya dos siglos que estaban en uso en diversas partes de Europa. "En otras palabras –subraya– durante casi toda la etapa colonial, la América hispana, no conoció el desarrollo de los nuevos instrumentos del capitalismo moderno, como los bancos, las bolsas, los seguros, las sociedades anónimas, la contabilidad moderna y los documentos de cambio...".

No ha estado, por tanto, ausente la historiografía en el tratamiento de ésta apasionante cuestión. Proseguimos con otras opiniones de historiadores que, estimamos se hace preciso reflejar, para dar cabal idea del proceso económico americano.

Para Henrich Graetz[466], –uno de los grandes historiadores del judaísmo– el descubrimiento de América "habría dado oportunidad a los judíos para transformar España en el Estado más rico, más floreciente y fuerte de la época". Sobre el mismo tema Simón Dubnov[467], opina haber perdido España con la expulsión judía, "su clase industrial activa, que habría ayudado a la elaboración de las riquezas naturales del país".

Bartolomé Bennassar[468], parte de la base de considerar a los judíos como hombres que sabían administrar los fondos públicos, establecer impuestos y percibirlos. Y agrega, como "ninguna de las sutilezas del comercio y de los negocios les eran desconocidos y su inteligencia y su sentido práctico hacían de ellos buenos funcionarios, diplomáticos útiles, del mismo modo que su curiosidad por la naturaleza les convirtió en médicos afamados y estimados".

Producido el éxodo, y cuando ya los sefarditas se habían asentado en otros pueblos, a costa de padecer calamidades, Colón llega, con el apoyo de la Corona y apoyo también de capital judío –los Santángel– a las nuevas tierras. ¡Qué buen papel hubieran hecho los judíos españoles trasplantados al Continente americano! América hubiese sido otra cosa y la economía española peninsular en su cenit. Posiblemente, la estancia más pacífica de los judíos portugueses en el Brasil, dio prosperidad a la Colonia lusitana y retrasó la Independencia brasileña. En este aspecto, la expulsión judía también constituyó un desatino político.

Está acertado Bennassar[469], al afirmar que "el cristiano, hallándose absorbido por la conquista y por el deseo de poblar vastos territorios así como para la organización de un Estado en permanente realización... se habituó a no tener contacto con las cosas materiales y a no preocuparse por la necesidad de transformarlas. Luego –subraya– las riquezas llegadas de América permitieron que la historia siguiera desarrollándose en el mismo plano y, así, en España se perpetuaría un estilo de vida que permitiría adquirir todas las cosas que esa misma España era capaz de crear". Por eso, apostilla que, "los españoles se convirtieron en "monolitos" levantados en el desierto de realidades útiles y tangibles...".

El descubrimiento del Nuevo Mundo abrió al comercio inesperados y apetecibles mercados y, puso a disposición de los europeos ingentes cantidades de oro y plata, que, bien es cierto, jugaron un extraordinario papel en el desarrollo comercial hispano de los siglos XVI–XVIII; pero faltó, estuvo ausente, en todo ese proceso, el ojo y la actividad de la profesionalidad y el conocimiento y la práctica comercial y financiera de los judíos españoles, que sintiéndose como tal, hubieran cambiado, a buen seguro y, en sentido positivo, el rumbo y devenir de la economía hispana.

Sobre la expulsión de los judíos y su repercusión en la América hispana, también aborda el tema Sánchez Albornoz y, en este caso, –cosa no usual en él–, de forma positiva al judaísmo[470]: "Como los judíos habían monopolizado los negocios dinerarios y fiscales, y habían acabado por apartarse de ellos los cristianos, aunque los conversos siguieron la tradición judaica, el sincronismo de la expulsión de 1492 y del inicio de nuestras empresas imperiales que en Europa y América, hizo imposible que los españoles se enfrentaran con la preparación y capacidad indispensables". Al fin, reconoce las extraordinarias dotes judías.

No son los citados, los únicos que tratan el tema de lo que hubiera supuesto la presencia judía en la empresa colonizadora.

Sin embargo, añadiremos a los significativos logros en América, que la acción española que, tuvo allí sus fallos en el desarrollo económico, éste se hubiera potenciado, si los "navíos de la ilustración" hacia hispano–américa, hubiesen sido ocupados también por judíos españoles, por los mismos que, expulsados de España,

hubieran aportado todo su saber, sus afanes organizativos, en el Continente recién descubierto, en vez de verter su influencia en el progreso de otros países que no les eran afines como el Imperio Otomano. Hubieran, sin duda, potenciado con su experiencia financiera, comercial y económica, a un racional desarrollo americano que, a la postre, hubiera incidido en el desarrollo español. A todos los influjos y aportes de España en la empresa americana, en el aspecto económico, social y cultural que, evidentemente los hubo, se hubiese sumado la aportación hebraica española en el ordenamiento de la economía en el Nuevo Mundo, tan necesitado de hombres valiosos como lo eran los judíos.

También, para el judaísmo, el destierro tuvo en parte fatales consecuencias. En la elección de nuevas rutas en la salida e innúmeros asentamientos por parte de los expulsados, era lógico que, ante tan difusa dispersión del judaísmo, éste quedase exangüe, en extrema agonía, pero, aquellos elementos dispersos, habían de adoptar su decidida voluntad, no tan solo de sobrevivir, sino con la esperanza del resurgimiento del maltrecho y espoleado judaísmo. No solo se desplazó el centro de gravedad de la Historia judía, sino que influyó poderosamente en los tres primeros siglos siguientes en el desarrollo interno del judaísmo.

La expulsión judía afectó directamente a dos generaciones de hebreos. Sobre este tema, hacen una acertada digresión García Cárcel y Moreno Martínez[471]. Apuntan a los que el Decreto cogió ya de mayores y se centran en diversas personalidades hebreas, siendo el más representativo don Isaac Abravanel. Y de los nacidos después de 1492, mencionan a Joseph Cohen, nacido en Avignón, sin olvidar en su cita, a la familia Nasi, Ibn Verga, autor de "La Vara de Judá", y otros.

La lista sería interminable. Destacamos a Abravanel, médico y filósofo que, salió desterrado de España en 1492 con su familia, pese a la eficaz ayuda financiera que había prestado a los reyes. Abraham bar Samuel Zacut (Abraham Zacut), nacido en tierras de Salamanca, hacia 1450, cabalista, astrónomo y astrólogo, que pasó a Lisboa en 1492 y allí sirvió a Juan II, como su astrónomo y cronista, contribuyendo al éxito de la expedición de Vasco de Gama, y que, a su vez, fue exiliado de Portugal en 1497, tras decretarse la expulsión lusitana[472]. Zacut, aparte de su celebrada obra, el "Almanach Perpetuum", escribió otras obras astrónomicas y astrológicas, como el "Tratado de las influencias del cielo", y el "Juicio de los eclipses". Zacuto, nos legó documentados estudios sobre la longitud solar, coordenadas geográficas, estrellas fijas, visibilidad de la Luna, Marte, las nuevas esferas, astrología y medicina, Saturno, las mansiones de la Luna etc. Abraham Zacut con Jácome de Mallorca, constituyen las dos figuras más excelsas de la historia de arte de navegar en los siglos XV y XVI.

La relación es sólo una muestra, parcialmente testimonial. Hubo muchos judíos nacidos en el exilio, hijos de desterrados que llegaron a puestos preeminen-

tes en los lugares de asentamiento. Otros, prestaron servicios como médicos a monarcas y sultanes, y otros, –que son legión– dedicaron sus actividades en el sector económico, comercial y profesional.

Está perfectamente trazado en la historiografía, el cumplido cuadro de logros y fracasos de los Reyes Católicos, y, entre los historiadores, Elliot destaca como desacierto, la expulsión judía, aspecto éste que, con la creación de la Inquisición, ensombreció un gran reinado, lleno de éxitos fulgurantes, indiscutibles, pero en aquellos aspectos –Inquisición y expulsión judía– de una inmensa negrura. Prescott ha dicho –y nos sumamos a su parecer,– que fue la época más gloriosa de la Historia de España. Sin embargo, la medida adoptada de desprenderse tan inhumanamente de sus fieles súbditos judíos, empañó y, más que empañar, ensombreció y sigue y seguirá siendo una página negra, pese a unas innegables y positivas realizaciones del reinado, y al inmenso sentido humanitario de los reyes, en el tratamiento del problema indígena en el Nuevo Mundo.

Considera Ladero Quesada[473] que, "los dramas humanos, las iniquidades que provocaron aquellas decisiones –se refiere a la cuestión judia– son la parte de la acción política isabelina que más se presta a la polémica y a un juicio negativo". De todos modos estima, muy razonablemente, que en cualquier caso no deben considerarse los hechos con criterios actuales sino con los propios de la época, si lo que se pretende es alcanzar una adecuada explicación del porqué sucedieron.

## 3. Discrepante historiografía sobre la expulsión: Panegiristas y detractores

El destierro judío, ha sido interpretado de modos dispares, tanto desde el punto de vista hebreo, como del cristiano. Para los judíos –una versión– constituía una prueba enviada por Dios, por el incumplimiento de la Ley, lo cual les obligaba a someterse a una purificación. En tanto, para el sector cristiano, era una medida justa, por negarse aquellos a reconocer los principios del cristianismo.

Sin embargo, el hecho del destierro, no puede enjuiciarse con la mentalidad de nuestros días, teniendo en cuenta que en aquel entonces la religión se consideraba como parte consustancial de la vida y no como un elemento étnico o de conciencia. Es cierta la tesis de Suárez cuando estima que en España, se había llegado a producir "la conciencia firme y generalizada de que la fe judía, tal y como se presentaba a través del Talmud, era un mal serio"[474].

Consideramos que la mayor humillación, se produjo con el Decreto ya lejano del IV Concilio de Letrán, imponiendo a los judíos infames señales distintivas. No obstante, hubo momentos en la vida de la Iglesia, en que las aguas se amansaron y en que, los papas se mostraron propicios y favorables a las Comunidades judías, contándose entre aquellos todos los papas de Avignon o aquellos que, tuvieron a su servicio médicos judíos o "comerciaron" con ellos. Se destaca como benefactor y –protector, la figura del papa Gregorio el Grande, no solamente permisivo respecto a los judíos, sino que prohibió las injurias a los hebreos y el respeto a las Sinagogas. En la misma línea estaba también la Bula "Sicut Judaeis", atribuida a Clemente III, considerada como la "Magna Carta de la libertad de conciencia y de culto" y en la que se castiga con severidad el bautismo forzado y toda clase de vejámenes inferidos a los judíos. Hubo por lo tanto, en la vida de la Iglesia Católica, un movimiento no uniforme en cuanto al tratamiento del problema hebraico.

Resulta alentador que las Comunidades hebreas de los Estados Pontificios no sufriesen las vejaciones y opresiones que les han inferido en los demás Estados cristianos europeos. Salvo en tiempos de odio y fanatismo popular, los judíos, bajo el poder directo de Roma, han disfrutado de respeto y libertad[475].

El destierro judío de Sefarad, ha sido considerado como un acontecimiento político sin parangón en la Edad Media. En análisis comparativo de Baer, las expulsiones que por aquel tiempo sufrieron los judíos de Alemania o en siglos precedentes los de Francia, o fueron parciales o no se llevaron a la práctica de un sólo golpe. Aparte, distingue en que la población judía de aquellos territorios estaba habituada al vivir errante[476]. Considera que, solo la expulsión inglesa de 1290, tiene una similitud a la de España, ya que aquella afectó también a la totalidad de la población hebrea, de un territorio, aunque no compara las juderías inglesas, con las de España ni en cantidad ni en calidad.

No obstante, significamos que, en el caso español no se dio el extremado rigorismo que en otros países europeos que, años antes, habían adoptado tal medida.

Es el vergonzoso caso de Francia, en que al decretarse su expulsión sufrieron el total despojo y latrocinio de sus bienes, y el de Inglaterra, en que solamente se les permitió la disponibilidad de los bienes muebles. Por ello, el Decreto español –dentro de la inhumanidad de la medida– fue mucho más tolerante en cuanto a los bienes de judíos, que las expulsiones europeas precedentes[477]. Joseph Pérez destaca que los Reyes Católicos se limitaron a "anticipar una tendencia general europea: considerar que todos sus súbditos debían tener las mismas características culturales y jurídicas; en la sociedad de su tiempo –añade–, ello suponía la unidad de la fe". Y efectivamente, lo que desaparece en España en 1492 es el judaísmo, no los judíos.

La historiografía sobre la expulsión judía, ha sido abundosa y discrepante. La división producida sobre el tema entre los historiadores, abarca dos facetas contra-

dictorias en el modo de enjuiciarla. Las que la califican de acción ejemplar y adoptada en su justo y preciso momento histórico y que, tonificó las conciencias y robusteció la fe, pueden calificarse como conservadoras. En sentido diametralmente opuesto, las liberales que la definen como un fiel y torpe trasunto de la España negra. Nosotros, nos adscribimos a este último grupo.

Estamos de acuerdo con el sentir de Diaz Plaja[478]: "Cualquier hombre de hoy, tiene que considerar una monstruosidad humana y jurídica, el hecho de expulsar a un grupo étnico o religioso, que lleva siglos en su país, solo porque sus ideas no coincidan con las del Gobierno". Aunque considera –en este punto discrepamos– a la luz de la llamada "razón de Estado" que, la expulsión de los hebreos tuvo un "efecto práctico en el porvenir de España". Matizamos su sentir porque, quizá y sin quizá, el autor se refiere a los males próximos o futuros en los Reinos, ya que, se daba un secular enfrentamiento del pueblo hacia la Comunidad judía que Dios sabe si pudiera haber desembocado, a la corta o a la larga, en días de tragedia.

Sin embargo, ¿era el momento apropiado para adoptar tal medida? Hacía muchos años que no se producían desmanes y actos sangrientos contra las Comunidades judías, y desde luego, no los hubo en el transcurso de la monarquía de los Reyes Católicos. Podría haber estado justificada la medida de la ruptura, hasta cierto punto, en otro cualquier momento de la accidentada historia medieval, menos cuando se adopta. Había clamor del pueblo desde siempre, llamémosle rechazo, pero este rechazo –salvo momentos de tolerancia y convivencia pacífica– había sido una constante, no sólo, en la historia medieval española, sino en toda la Europa occidental.

De todos modos, la medida adoptada ha tenido panegiristas y detractores. La unción al carro de la Historia, no siempre es uniforme, no es siempre sincrónica en cuanto a interpretaciones de acontecimientos y episodios.

Los judíos españoles han sido vistos por eminentes historiadores, bajo tintes y prismas de opinión divergentes y dispares, aunque sus versiones lleguen a veces a confluir por su identidad o similitud. Américo Castro mantuvo que, el fenómeno político de la "Limpieza de sangre", tenía un entronque judío, haciendo relación a aquellas actitudes hebraicas con el concepto de "pueblo escogido". Sánchez Albornoz opina que la dedicación del pueblo hebreo, se ciñó en exclusividad a sus intereses colectivos, y Menéndez Pelayo que, inmisericorde, consideró a los judíos como decididos proselitistas sobre la Comunidad cristiana, propagadores de ideas panteístas y que con ello fomentaron el odio contra los mismos por la comisión de crímenes religiosos abominables, lo que en su sentir justificaba la expulsión. No nos sumamos a ninguna de dichas tesis.

En opinión de Gitlitz, y ya volviendo la vista hacia momentos pretéritos a la expulsión, carga los efectos de la misma sobre los propagandistas antijudíos del siglo XV, en particular sobre el siniestro fray Alonso de Espina[479].

En realidad, comenta Gaudencio Hernández García, con clara visión[480], "no solo los Reyes Católicos fueron los causantes de aquel crimen colectivo... todo el pueblo español participó y aplaudió y echó leña al fuego de la Inquisición".

Baer[481], hace alusión a como vieron los intelectuales de la época el drama del destierro judío. De su extenso relato, se saca en consecuencia que, fueron escasos y ocasionales los juicios dedicados a la expulsión por escritores cristianos. No habla de ella Alonso de Palencia, calificado como representante del "antisemitismo moderado". Todos, o casi todos, cerraron el drama con un extraño silencio –silencio culpable–, como si les desagradase hurgar en tan candente y espinoso asunto, a excepción de Bernaldez, el "Cura de los Palacios", que, aunque en su pluma se advierten siempre comentarios hostiles e infamantes hacia los judíos, se lamenta –lamento tardío– de los infortunios que los expulsos padecieron al iniciarse el éxodo.

Consigna Baer, como los intelectuales italianos fueron testigos de excepción del drama de los judíos que arribaban a Italia. Buscaban allí los hebreos, refugio y protección, si bien aquel sélecto núcleo de intelectuales, se congratulaban de la "victoria de su Iglesia", y ensalzaban con los más rebuscados y altisonantes epítetos al rey Fernando, como ejemplo y paradigma de monarca católico, y entre los alabadores o panegiristas, figuraba el humanista Juan Pico della Mirándola, autor de "De dignitate hominis", considerando el hecho del destierro como una victoria. Cita Baer, en la misma línea, al estadista e historiador Francesco de Guicciardini que, alabando la expulsión, incluía esta medida, entre los grandes logros de los Reyes Católicos, y se vuelca en elogios sobre el actuar inquisitorial, mostrando su alborozo "a modo de ejemplo con la quema de ciento veinte personas en un solo día ocurrida en Córdoba". También, entre los panegiristas, se alineaba Maquiavelo, quién, torticeramente, consideraba la expulsión como "un buen ejemplo".

Según el mismo historiador, todos los demás que han tratado sobre la expulsión judía, y algunos de ellos fueron contemporáneos, se limitan a "las cuatro paredes míticas", que, en todos los tiempos, han constituido a la vez la grandeza y debilidad del pueblo hebreo. "La mente de los escritores pertenecientes a la generación de la expulsión –asegura Baer– estaba toda ella puesta en los cálculos apocalípticos y en las meditaciones de arrepentimientos, y todos ellos, cada uno en su lenguaje, profetizaban la misma cosa".

Entre los enemigos de los judíos y partidarios fervientes de la expulsión, se encontraba también el humanista y escritor, llegado a España en 1487, Pedro Mártir de Anglería. Es decepcionante, pero son contadísimas las personas e instituciones que se pronuncian en favor de los expulsos.

Por parte de algunos escritores israelíes se ha abundado en que la expulsión era la salida al proceso de antijudaísmo de los siglos antecedentes.

En opinión de Netanyahu[482], este acontecimiento tuvo un efecto psicológico muy profundo sobre los judíos y reveló lo desesperado de la situación. "El grueso principal de la judería fue erradicado y prácticamente destruido. El judaísmo llegó a su nadir. La conversión religiosa y la aniquilación física, también habían reducido mucho su número, de manera que el judaísmo parecía estar en trance de desaparecer. Y no se presentaba signo de salvación. "El Carro del Redentor"–afirma con desesperanza– no se oía ni siquiera en lontananza".

Menéndez Pelayo justifica la expulsión, si bien el pensador cántabro, la consideró necesaria a fin de salvaguardar a los judíos de las tropelías cristianas. Otros, como Ricardo C. Albane's, también justifican la decisión: "No fue inhumana ni anticristiana. No arrojó de plano a los judíos sin excepción ni miramiento alguno, como lo habían efectuado dos siglos antes en Inglaterra y Francia..."[483] o como el marqués de Lozoya, para quién el asunto fue resuelto de "un modo firme y afortunado"[484].

No fueron muchos, por desgracia, los opositores. La balanza inclinó más su fiel, hacia los panegiristas o apologistas de la misma.

Mantienen García Cárcel y Moreno Martínez[485]: "El antisemitismo español es incuestionable, pero no puede olvidarse la importancia de sectores proconversos entre la intelectualidad española". Y señalan, como figuras que adoptaron esta posición en el siglo XV, a los Barrientos, Montalvo, Guzmán, Oropesa, y en el siglo XVI, a los Zurita, fray Luis de León o Mariana, los que –apuntan los citados historiadores– "fustigaron más o menos sutilmente, la iniciativa expulsionista de los Reyes Católicos".

En la línea dura de los reprobadores se encuentra Ron Barkai[486], quien acremente la censura: "Fue la puesta en práctica de la política más extremista y más cruel, en la Edad Media, hacia una comunidad". Saca a colación los casos de expulsión de los judíos de Francia e Inglaterra, llegando a la conclusión de que el dinero fue el factor determinante de estas expulsiones. No obstante, estos destierros de hebreos de Francia o Inglaterra, con auténtico ánimo de lucro en quienes los expulsaban, comenta Barkai que, "no dejaron en la memoria colectiva del pueblo judío, la misma marca traumática que la expulsión de España". Por ello, subraya que, la expulsión española reviste singular trascendencia en la Historia judía por diversas razones: "Los judíos españoles, a diferencia de los de otras comunidades de la Diáspora se sentían españoles, y consideraron a España realmente como su patria y no como un hogar temporal".

Para Madariaga, que califica a los Reyes Católicos como "príncipes de lo más prosemita que imaginarse puede", los judíos se vieron "arrojados de la cumbre del poder al abismo del destierro".

En el sentir de la historiadora judía, Sonia Fellous, la expulsión marcó profundamente y para siempre el porvenir de España, pero los judíos, comenta Hatchwel

Toledano[487], "por parafrasear a la gran poetisa alemana Elske Lasker–Schuler, el día del gran éxodo, el mundo estaba henchido de lamentaciones como si Dios hubiese muerto, pues para ellos, Sefarad, España, no era un exilio sino una patria. Muy rara vez, por no decir nunca, una comunidad judía había alcanzado tanto esplendor, tanta gloria y durante largo tiempo: casi quinientos años".

Joseph Pérez, la califica de "tragedia", aunque "tardía". Díaz Plaja, de "barbarie", pero en modo alguno de "genocidio", porque aún quedaban como rescoldos, en la conciencia de los españoles, el espíritu de tolerancia que había estado presente en toda la etapa medieval[488].

En interpretación de Luis Álvarez[489], "no se ordenó a los israelitas que se fueran; se les prohibió seguir profesando su fe...". "Era –está acertado Suárez– una medida corruptora de la fe. Se ejercía sobre ellos una presión, para que traicionando a su Dios, se quedaran en el país". Sánchez Albornoz[490], califica a la expulsión como "un terrible y espantoso desenlace final de la tragedia", aunque agrega: "cualquiera que sea el horror que nos inspira, debemos enfocarla históricamente como inevitable. No había otra posibilidad que cortase el nudo trágico que había venido apretándose durante cuatro siglos. Era imposible la prolongación indefinida de aquella pugna feroz". "De no haberse llegado a la expulsión –prosigue– se habría llegado a la matanza". Rubrica su tesis afirmando que los reyes no tenían otro remedio que decretar el destierro. Más adelante[491] escribe: "La expulsión fue bárbara y cruel y, por tardía inoperante. Coincidió con la más inesperada coyuntura histórica que jamás se ha presentado a un pueblo...", refiriéndose al descubrimiento del Nuevo Mundo.

Henry Kamen[492], enfoca el calvario del destierro con palabras desgarradoras: "La verdadera pérdida había sido el fracaso de la Corona en proteger a su propia gente; la Corona había vuelto la espalda a la sociedad plural del pasado, había roto con una comunidad entera que había sido parte histórica de la Nación y había aumentado el problema converso sin resolverlo". Frase de hondo calado y una gran verdad.

Es cierto que, la expulsión no eliminaba el secular problema cristiano–judío, aunque –como bien apunta Monsalvo Antón–[493], suponía la erradicación de una comunidad de creyentes –los judíos– del suelo peninsular y, enlaza el problema antisemita, con viejos y nuevos elementos a los tiempos modernos.

En versión de Suárez Fernández, fue un drama histórico. Y comenta que, "cuando una sociedad llega a convencerse de que posee una verdad absoluta, cae a menudo en la tentación de no trasmitir esa verdad... Lo hace además, con la íntima condición de que está haciendo un bien. Esto, –dice con acierto,– sucedió en la España de 1492. Es verdad –prosigue– que no hubo campos de concentración ni asesinatos, y hasta se guardaron ciertas formas jurídicas..."[494].

¿Debieron los reyes oponerse a la corriente popular de intolerancia y no dar lugar a la medida acordada?, se pregunta Amador de los Ríos, y su respuesta es afirmativa.

Podríamos mencionar interminables citas respecto a los que censuraron la expulsión. Rechazamos la excéntrica, e injusta decisión, al menos en las condiciones infrahumanas en que se llevó a cabo. Muchas tribulaciones, persecuciones y sufrimientos había soportado el pueblo judío, y la expulsión era una más en esa larga cadena de desventuras, aunque de enorme trascendencia, teniendo en cuenta los vínculos que les unían secularmente con los habitantes peninsulares.

Opina también Abba Eban[495] que, "según toda lógica, los judíos debían haber quedado sumergidos en el olvido. Pero la Historia no siempre sigue los dictados de la lógica y los judíos no desaparecieron, aunque durante los siguientes cinco siglos, erraron por todos los rincones de la tierra. Eran –expresa– autónomos, móviles, no estaban encadenados por arraigos territoriales. El exilio, liberó aún más la mente y el espíritu hebreo para contactar con otras civilizaciones".

Y con el destierro, nuevas civilizaciones, nuevas tierras, nuevas caras, nuevas gentes, luchas y miserias, aprendizaje de nueva vida: Otra vez vuelta a empezar. Eso significó, entre otras tragedias inenarrables, el drama de los desterrados sefarditas.

## 4. La quiebra cultural y científica

En ningún país de Europa, desde que en la antigüedad se produjo la lejana Diáspora hebrea, los judíos habían desplegado tanta actividad creadora, como lo hicieron durante su estancia en España.

La opinión generalizada, a la que nos sumamos, abunda en que la expulsión de los hebreos españoles, perjudicó a España, no solo económica, sino culturalmente. Nos legaron, en el vasto campo cultural, un inmenso caudal de aportaciones. No en balde habían sido hábiles y excepcionales intermediarios y transmisores entre la cultura y civilización musulmana y el primer renacimiento europeo de la Baja Edad Media.

La cultura judaica llenó el vacío que existía en los Reinos peninsulares: filólogos, poetas, cabalistas, historiadores, geógrafos, astrónomos, cartógrafos, filósofos, financieros, escrituristas, traductores... Toda la amplia gama del saber medieval fue acrecentada con la aportación hebraica, a la cultura y la ciencia española. Es lo que se ha definido como "universalidad de conocimientos", sus-

tentada en una preparación judaica excepcional, muy superior a la cristiana. Ello contribuyó a agrandar el espectro cultural en el medievo español.

Caro Baroja[496], condensa los logros de las aljamas medievales, significando como las juderías española y portuguesa, lo que llaman el "ghetto" o aljama medieval, proporcionó un gran plantel de filósofos. Y se explana: "Curioso es advertir que los mismos apologistas del catolicismo, partidarios de la Inquisición, se extasían ante las glorias hebraicas medievales". Se pregunta[497], si puede afirmarse que la influencia judaica medieval, en su devenir histórico, ha sido más importante para España en conjunto, que la de los judíos sobre Inglaterra, Alemania, Francia o Italia en otras épocas. Autores actuales sostienen que España tuvo gracias a las lumbreras hebreas, una indiscutible superioridad sobre aquellos países, aunque Caro no se decide a afirmarlo. Nosotros sí. El cuadro de intelectuales, científicos, financieros, artesanos que operaron en las aljamas judías españolas del medievo, rebasa, en todas las esferas, a los de las aludidas naciones.

Es indiscutible la importancia de la presencia judía en España, y la dimensión cultural que proporcionó. Incluso sus detractores, como en el caso de Sánchez Albornoz, éste se descubre ante el innegable hecho cultural: "Reconozco –escribe– la magnitud del aporte de los judíos a la cultura universal: en España nacieron figuras de la talla de Ibn Paquda, Yehudá ha–Leví, Abraham Ibn' Ezra, Maimónides... y una pléyade de ilustres hombres de letras y ciencias", y añade: "No he de regatear tampoco a los judíos hispanos, la importancia del papel de intermediarios entre las culturas de Oriente y Occidente en la Península"[498].

Juan Goitísolo[499], enfoca con precisión este asunto, al resaltar como, el reinado de los Reyes Católicos no se cifra solo en la expulsión de los judíos y la aculturación de los mudéjares, sino que "marca el hito del desgaje de ocho siglos de cultura eurosemita del tronco de la cultura europea, no obstante el papel primordial de la primera en la formación de la última... La instauración del Santo Oficio a fin de vigilar el catolicismo sospechoso de los conversos, los frecuentes y multitudinarios autos de fe, la resolución final del "problema morisco", era el lado visible de un fenómeno más profundo y vasto: el descuaje brutal de la presencia árabe y judía en la cultura neolatina del medievo originada en España".

A esto, añade Joseph Pérez que, el fenómeno que se origina en las postrimerías de la Edad Media, "fue un rechazo macizo y contundente a lo que pudo significar lo semítico –lo árabe y lo judío– en la formación de España, una España que, durante siglos fue indudablemente mestiza desde el punto de vista cultural; sin las aportaciones de musulmanes y judíos, España no sería lo que llegó a ser". La opinión del profesor galo es realista. No abordamos, porque no es el objetivo de este ensayo, la ingente obra y aportación árabe a la cultura hispana. Trataremos solo, en la forma más breve de dar unas pinceladas sobre lo que supuso la aportación

hebraica, de la que España se benefició y sigue beneficiándose, y que cerró su esperanzadora continuidad con el destierro. También la expulsión, desde el punto de vista cultural, fue un inmenso desatino.

Por ello, no extraña que Américo Castro la defina como "ingrato triunfo de la plebe", ya que, con la arbitraria medida, desapareció "el espíritu internacionalista de cultura amplia y sutil"[500].

Efectivamente, la expulsión, motivada, entre otras causas, por el empuje ciego e imparable de la plebe, tuvo un impacto decisivo en la desaparición del "espíritu internacionalista de la cultura", del que habla Castro. Y se quebraron los amplios esquemas culturales en los que estaba sumergida la sociedad española. La encenagada y distorsionada plebe que hostigaba a los judíos y que, sin tregua, presionaba para conseguir su erradicación, eran en general –triste es reconocerlo– una plebe ignorante, ausente en su mayor parte de cultura, ni tan siquiera rudimentaria en sus propias creencias, desconocedora de los textos sagrados, embrutecida por el sermón, y los anatemas y que, clamaba airadamente por la expulsión, privando de su convivencia y merecido asilo, a quienes, ellos y sus antepasados, se afanaron en desbrozar las tesis y los fundamentos de los principios religiosos que practicaban.

Poseía el pueblo judío, en el aspecto religioso, una alta cota de saber. "Los judíos españoles –escribe Gonzalo Maeso–[501], coincidieron todos en el bagaje bíblico de que eran portadores como base de su cultura". Además –prosigue– mantuvieron constante contacto con su eterna metrópoli espiritual y las Academias de Oriente, que conservaron en aquellos países el fuego sagrado del saber hebraico tradicional y lo acrecentaron durante el primer milenio de la Era Cristiana.

La expulsión de los judíos, produjo en España un atraso cultural –que, afortunadamente, en el siglo XVI fue en parte asumido por los conversos– aunque se perdieron muchos valores que serían causa del retraso. No en vano, fue España –dice Jesús Álvarez– "la cuna de la Edad de Oro del judaísmo". Y avala su tesis afirmando que los primeros versos castellanos fueron atribuidos a Judá–ha–Leví; a Abraham Zacut, con sus estudios de cartografía y astronomía que hicieron posible el descubrimiento de América. Cita asimismo al explorador Benjamín de Tudela, el descubrimiento de las culturas orientales, y a la Escuela de Traductores de Toledo el haber traído a Occidente la cultura hebrea, griega y árabe[502].

Lluis Marco I Dachs[503], trascribe una carta de Américo Castro sobre las nefastas consecuencias culturales que originó la expulsión judía: "Los españoles de casta cristiana hicieron, en el siglo XVI, voto de ignorancia. Culturalmente –en el pensamiento, en ciencia, en técnica– se situaron a la cola de Europa. Cuando no era así, quién se planteaba el problema era casi, seguramente, un español de ascendencia judía". Y todo ello, condujo al hecho de que, por vía de ejemplo, la Biblioteca de El Escorial, tesoro de la cultura clásica, oriental y peninsular, no pudo utilizar-

se hasta finales del siglo XVII, en que los extranjeros comenzaron a trabajar en ella. Los Códices griegos de la Universidad de Salamanca, sufrieron bárbaras mutilaciones por los Inquisidores del siglo XVII. Americo Castro atribuye aquellos desmanes al hecho de que en el siglo XVII, "cultura" equivalía a "judaísmo".

Y es que, las Comunidades judías en el transcurso de los siglos X al XV, habían aportado a los reinos peninsulares personajes representativos de todo el inimaginable abanico cultural y científico: las ciencias, la religión, la economía, la política, la medicina, el derecho, la filología. Una abundosa cultura hebrea había sido la contribución de sus comunidades en el área peninsular. Muchos de los hombres exiliados continuarían su proyección cultural en nuevas tierras. La ciencia aplicada y la técnica, estuvieron en manos hebreas lo que condujo a que, con la expulsión, la cultura española sufriese un colapso que duraría más de dos siglos.

La sintonización con el hecho científico, fue también una peculiaridad del acontecer judaico. No solamente se enfrascaron con ardor en el estudio de la Cábala, o a la exégesis bíblica o a la poesía o estar al día de las corrientes jurídicas. No se descuidaron por la minoría judía española, como actividades florecientes y siempre mantenidas, los traductores, maestros de astrolabios y astrónomos, y astrólogos y cartógrafos, matemáticos, físicos, farmacéuticos... en definitiva todas las gamas del saber del mundo conocido[504].

Los descalabros de la expulsión se hicieron notar especialmente en el campo de la medicina, la cirujía y la farmacia. Todos los reyes de España, habían tenido médicos y cirujanos hebreos, como también los tuvieron abades, obispos, cabildos catedralicios, nobles. El contar con la prestación de sus servicios era un signo de distinción, y existían médicos judíos en todos los núcleos de población que, no solamente atendían a sus correligionarios, sino también a los cristianos.

Una docena de personajes hebreos se enumeran en el campo de la ciencia: Hasday ibn Saprut (915–970); Yehudá ha–Leví; Ishac ben Baruk ibn Albalía (1035–1094); Abraham bar Hiyya ha–Nasí (1065–1136); Abraham ibn Ezra (1092–1167); Abraham ben David (1110–1180); Maimónides (1135–1204); Yaaqob ben Mahir ibn Tibbón (1230–1312); Profeit Durán (1350–1415); Abraham Zacut (1452–1522), etc. Sobresalieron, en todos los campos de las ciencias exactas y cosmológicas, y en las matemáticas, ciencias físicas, astronomía, astrología, farmacología y todas sus derivaciones.

Hacemos especial hincapié a la medicina, en la que tanto brillaron los judíos peninsulares, y que fueron al tiempo consejeros reales y legaron transcendentales obras. Estuvieron en cabeza en el mundo hasta entonces conocido.

Citamos, entre otros muchos, a médicos famosos; y entre ellos a Hasday ibn Shaprut; Abraham ben Ishaq de Toledo (m. 997); Yoná ibn Yanah (primera mitad del siglo XII); Yehudá ibn Tibbón (1120–1190); Abraham ben David (1110–1180);

Mosé ben Nahmán (Nahmánides, siglo XIII); Abner de Burgos, converso con el nombre de Alfonso de Valladolid (1270–circ 1350); Yehosúa ben Yosef ibn Vives ha–Lorquí (fines del siglo XV y primeras décadas del XVI); Sem–Tob ben Ishaq ibn Saprut de Tudela (siglo XV), y tantos y tantos otros[505].

A. Neuman en "The Jews in Spain", hace determinadas consideraciones sobre el actuar judío en el campo de la medicina como característica de los rabinos españoles. Estos, constituían una clase distinguida, dentro de la nobleza y aristocracia de las juderías que buscaban en la profesión médica un "modus vivendi", ya que, en la prestación de sus servicios religiosos, eran opuestos a aceptar retribuciones en pago a su actuación como tales rabinos, circunstancia que no se daba en el campo cristiano donde los obispados, canonjías, prioratos eran casi siempre semillero de discordias y enfrentamientos en su provisión por la retribución económica que ello suponía. Para muchos médicos hebreos, el ejercicio de la medicina, representó una ascensión social, y aparte de significarse como hábiles facultativos, formaban parte de la aristocracia de España. Como tales, muchos lograron un reconocimiento internacional, pero no solo su prestigio estaba acreditado en los círculos reales y palaciegos, sino también a escala popular y de los concejos municipales, desarrollando labor social y humanitaria, tanto en las cortes reales, como en todas las esferas sociales, aún en las más bajas. Y, en la España judía, tuvieron una prodigiosa capacidad, no solo en el ejercicio de la medicina, sino en transmitir en estudios sus conocimientos y prácticas médicas, como lo hicieron Maimónides (Mosé ben Maymón) y sus hijos y nietos, Yaaqob ben Mahir ibn Tibbón, Abraham Zacuto (Abraham ben Semu el Zacut) y tantos otros.

Con la expulsión, se arrumbó, todo el engranaje médico–científico de tan ilustres galenos que proliferaron en la España medieval. Bien que, como asevera Gonzalo Maeso[506], "esas espléndidas manifestaciones culturales, con sus eximios valores, no son sólo mérito exclusivo de los miembros de las aljamas que florecieron en la Península: son obra conjunta judaico–española, y aún mejor diríamos, judaico–arábigo–española, fruto de esa triple y feliz aleación".

Por desgracia, emigraron muchos de los que pudieron seguir con su aportación científica y cultural en los Reinos de España.

Resaltamos el singular caso de los judíos impresores españoles establecidos en Turquía. No tardaron en ponerse manos a la faena, porque dos años después de su llegada, en 1493, las prensas y los caracteres latinos que los judíos españoles llevaban y cuidaron, desveladamente, durante el accidentado y largo viaje, David y Samuel ibn Najmías, montan la primera imprenta en Estambul[507]. En primer lugar, reseña Jacques Attali[508], editan un Pentateuco con comentarios, y seguidamente los hermanos Najmías instalan otras imprentas en el Imperio Otomano, e imprimen obras religiosas y laicas, de tal modo, que durante más de dos siglos, la totalidad

de las imprentas creadas en el Imperio Otomano, siguen siendo judías. Alude a su creación: en 1504 en Estambul en 1510; en Salónica; en 1554 en Andreanópolis; en 1557 en El Cairo; en 1605 en Damasco; en 1664 en Esmirna... lo que viene a rubricar el avance de la sociedad judía sobre la sociedad otomana de la época[509].

Jacob Barnai[510], rubrica como los expulsados y sus descendientes, crearon en el siglo XVI grandes centros intelectuales en Safed, Salónica y Estambul. Indudablemente, la aportación judía en España, hubiera sido –años antes de producirse la expulsión, y después de ella de no haberse dado–, de gigantescas proporciones, pero las persecuciones, los desplazamientos, los temores, la inestabilidad en suma, no fueron terreno abonado que propiciara y desarrollara la aportación cultural hebraica.

# XVIII

## PANORAMA TRAS LA EXPULSIÓN. LOS JUDÍOS DEL ÉXODO Y CONVERSOS

### 1. Panorama después del destierro

A partir de 1492, se entroniza en España una nueva era. Al abanico dispar, de amor–tolerancia–coexistencia– persecución o malquerencia, hay que añadir el olvido, apatía, desinterés o dejadez, por parte de los hispanos, respecto a los sefarditas, durante los siglos XVI al XIX.

No es objeto de este ensayo, trazar el desarrollo de la Diáspora sefardí. Ha sido tratada con amplitud por diversos autores. El último historiador que la resume magistralmente y analiza sus consecuencias es Joseph Pérez[511].

Las Comunidades sefardíes recordarán siempre la expulsión, como uno de los hechos transcendentales del acontecer judío. El repentino desarraigo de un pueblo entero asegura Moshe Idel[512], no podía sino tener "un efecto devastador, social y económicamente". Y recuerda, como se desintegraron destacados centros del saber, y sucumbieron grandes líderes espirituales y como, hasta el foco de identidad cultural, tuvo que ser sometido a reconstrucción por los judíos allí donde se instalaron.

A partir de los últimos años del siglo XV, los judíos españoles desterrados, se hicieron sitio preeminente en el mundo como visires y consejeros privados de los sultanes otomanos, y como médicos de duques y papas renacentistas y, como dinámicos impulsores del tráfico marítimo, y que también judíos –y después como conversos– llevarían a cabo una tupida y extensa red de comercio internacional por mares y océanos de todo el orbe. Más adelante, "promovieron la industria europea de piedras preciosas y las plantaciones de azúcar y tabaco en Brasil, y produjo capitanes de navíos comerciales que florecieron en las vías marítimas caribeñas". Es el cuadro que nos presenta Howard M. Sachar[513].

Y, para sus empresas, se valieron de su lenguaje, una mezcla elemental del castellano con el hebreo, el ladino o judeo–español, aunque un siglo más tarde, en contacto con idiomas ajenos, iría incorporando términos usuales en cada una de las lenguas y dialectos que se hablaban en la cuenca del Mediterráneo. El fenómeno ha sido analizado por Pascual Recuero[514]. Y resulta cierta su apreciación: "...el vocabulario básico para quedar encerrado en la intimidad judía y española, y los expulsados de 1492, había de escribirse en su típico aljamiado ladino, es decir, con caracteres hebreos, de suerte que, sus obras y documentos fuesen incomprensibles para el restante mundo lingüístico". En este hecho justifica que, concurrió una razón simultánea de "judaísmo y de españolismo" que convertirán al ladino "en un laberinto tan impenetrable para un anglosajón, por ejemplo, como el "yidis" o judeo–alemán era ya para un neolatino"[515].

¿Cuál era el pensamiento de las cabezas rectoras hebreas que se embarcaron para el exilio, ante tanto infortunio? Nos lo sintetiza Luis Suárez[516], comentando el pensamiento de Abravanel, contenido en el comentario del Libro de Daniel, "Las fuentes de la sabiduría": "Recordaba a sus lectores judíos que las desdichas en la casa de Israel habían comenzado cuando en ella penetraron los vientos del racionalismo. La Profecía sobre la que el pueblo se sostiene, es un don del mismo Dios y no de ningún Activo Intelecto... Entre todos los pueblos de la tierra, sólo Israel ha recibido el don de la Profecía; únicamente él se mueve guiado por la Ley de Dios...". Su mensaje –apostilla Suárez– conducía a una esperanza en la llegada de un Mesías que no podía tardar, porque el segundo exilio constituía la prueba decisiva".

Eran, como siempre, en los grandes momentos de aflicción y de pesadumbre del pueblo hebreo, las reconfortantes palabras y el mensaje de esperanza.

Sin embargo, el momento de la post–expulsión era extremosamente difícil, y llevaron al mesianismo al trance de la capitulación. No se produjo, gracias a la hazaña gigante e irrepetible, llevada a cabo por Abravanel, avivando la autoconfianza judía y las esperanzas mesiánicas. Fue Abravanel el que, con la energía de su imaginativo pensamiento, al que se ha calificado de "incomparable en toda la literatura mesiánica", restauró la fe hebraica en la salvación, y dio respuesta a la gravísima situación de orden religioso y nacional en que se hallaba sumido el pueblo hebreo, haciendo revivir a éste, de la postración en que se encontraba.

Mario E. Cohen[517], hace un somero examen de la generación de los expulsados, y de sus descendientes.

Califica como el más grande de los expulsados, a Isaac Abravanel (1437–1508), estadista, financiero, exégeta y filósofo. Y, apunta también, al compilador de las leyes judaicas más importante de la Historia, refiriéndose al rabino Yosef Caro (1488–1575), como autor del "Shulhan Arukh", síntesis de las leyes tal-

múdicas. Referencia obligada es la de los cabalistas Haim Vital (1543–1620) e Yishac Luría (1534–1572), y los pseudomesías o falsos profetas, David Reuveni (1438–1534), y Salomón Molho (1500–1532); insignes médicos como Yosef Hanon y otros. Refiere Cohen que, Hanon y su hijo, fueron médicos de los sultanes turcos, y cita también a Samuel Sarfatti, quien tuvo como paciente a Julio II. Menciona asimismo, a Amato Lusitano descubridor la existencia de las válvulas del corazón. Y a éstos, añade a un sinfín de literatos y poetas.

Aquellos, y tantos más, en interminable listado, fueron descollantes lumbreras en los países del exilio en que se repartieron por Europa y, sobre todo, por el Imperio turco. Alude Cohen, como en 1550 en Salónica, se habían dado cita las celebridades más descollantes del mundo hebraico: rabinos, teólogos, escritores sagrados, oradores, matemáticos, astrónomos, filósofos, médicos tan celebrados como Galeno y Avicena, poetas, artistas...

La imprenta, –lo comentábamos anteriormente– cobró un arrollador impulso en Turquía, y en otros lugares, por el esfuerzo y tesón de los judíos españoles exiliados, fundando más de una quincena de imprentas antes de finalizar el siglo XVI, y a las que siguieron decenas en el área sefardí. En Portugal, el primer libro impreso fue en hebreo. Y los primeros libros publicados en el Continente africano (Fez, 1497); en los Balcanes (Constantinopla, 1493) fueron también hebreos.

A todo ello, hemos de añadir el impulso que dieron a las universidades rabínicas de Salónica, Safed y Jerusalén.

Y en el área comercial, también quedó marcada su impronta. Los judíos de Sefarad eran herederos de una secular tradición de iniciativas económicas y de participación en todos los campos de la hacienda y de la economía, desde el comercio internacional y el tráfico financiero, hasta en el uso de tecnologías avanzadas, como la industria de armas, de la imprenta y del textil.

La relación de actividades de la generación de expulsados y el empuje que dieron en otros países, es imposible de relatar. Todavía está por escribir la historia de los judíos en el exilio y reflejar las aportaciones a los pueblos receptores. En tanto, aquí en España, nos quedamos con la represiva Inquisición, y con las insidiosas prédicas infamantes, contra los judíos y, gracias a las conversiones motivadas por el Decreto de expulsión, con muchos sinceros conversos, que engrosaron los arcanos de la cultura y las ciencias y la economía y hasta de la religión. Si el abandono de España se hubiese producido por los judíos masivamente, –más de lo que realmente fue–, hubiese sido un auténtico desastre para la cultura y ciencia española.

Sin embargo, pese a toda esa desbordada actividad de los sefarditas en los mundos sin confines en que se establecieron, la vida de los componentes de las dispersas Comunidades judías, instaladas en ilimitadas geografías del mundo, fue

una vida no exenta de desgarros y traumas. Estaban históricamente desplazados, fuera de su ser, en una desubicación que no sería pasajera, aunque nunca se perdiera la ilusión del retorno a Sefarad. Se consideraban y, en cierto modo lo eran, víctimas del fanatismo español. Representaban, como en todos los exilios, una "conciencia errante". No podían borrar de su memoria que eran unas maltrechas y zarandeadas víctimas, pero resistirían, por sí y por sus descendientes, en mantener su propia identidad.

Así nacieron, desde el mismo momento de abandonar España, unos vínculos que les asistirían y unirían perpetuamente. Eran los judíos, pero "los judíos de Sefarad", los sefarditas. Su gesto de lealtad, entrañable y amoroso, no sería reconocido por España hasta que –el tiempo que todo lo mueve– transcurriesen quinientos años desde su salida, sin desfallecimientos ni claudicaciones, aquellas dispersas comunidades mantendrían hacia Sefarad, una asombrosa fidelidad.

La profesora neoyorquina Reginetta Haboucha, ha analizado la trayectoria de los Sefardíes desde su abandono de España[518]. Refiere que, desde su expulsión y hasta su asentamiento en las regiones balcánicas del Imperio Otomano, y en el norte de África, los sefarditas estuvieron en contacto con diversidad de culturas. Y esto, lógicamente, elevó sus niveles de eficacia.

Justifica Domínguez Ortiz, como causa de la tenacidad real en la persecución de hebreos, incluso después de haber solucionado el problema de la Península, en que Fernando el Católico, "se percató que el Decreto de 1492 había abierto un foso infranqueable de odios y ya no podían ser como lo eran antes súbditos seguros"[519].

## 2. Otras disposiciones complementarias post el Edicto

Aparte de lo que hemos reseñado en otro lugar, con fecha 10 de septiembre de 1492, se procede a anular las letras de cambio que los tenedores judíos hubiesen dejado en España, que quedaban confiscadas y en beneficio de la Corona, y ello en aplicación de la Ley de Sacas. Días más tarde, el 26, desde Zaragoza, se dicta una Orden regia dirigida al maestre nacional y al lugarteniente de Baile para la incoación de investigaciones sobre irregularidades cometidas por los comisarios sobre bienes de hebreos. Se trataba de un memorial de atropellos hechos a los judíos que denuncia el monarca que, en la orden, manda hacer una investigación y pedir cuentas a los responsables de los desafueros cometidos.

El 10 de noviembre de 1492, a pocos meses de la expulsión, se expide por los reyes una "Carta de amparo", dirigida a los judíos que desearan regresar de Portugal "seyendo primeramente tornados cristianos ", ordenando que les fueran restituidos sus bienes vendidos. Así, comenzó un movimiento de retorno, con la aprobación de la Corona y bajo favorables condiciones. No obstante, considera Lynch, que la conversión no era garantía de inmunidad.

Tras el permiso real de retorno, son muchos los judíos que abandonan su situación de exiliados. Regresaban ya bautizados. Según Beinart, regresaron los judíos a unas veinte localidades, pueblos y aldeas y otros lugares donde reclamaron la devolución de sus bienes. Su número alcanzó a varios centenares. No todos lograron que les fueran devueltos sus bienes. Muchos de los pleitos en demanda de devolución duraron años[520]. Aborda el tema Beinart en otro estudio[521], en el que intenta explicar el fenómeno que, él llama "extraordinario" del retorno de "enormes cantidades de gente que, aún con la espada de la Inquisición suspendida sobre sus cabezas volvieron a España", sin olvidar que muchos eran reconciliados por el Santo Oficio. Era ésta –en opinión de Beinart– "una fuerza poderosa que influyó en ellos y modeló a veces toda su vida". En su opinión, "los negocios eran lo único que les atraía de su país de ascendencia: gente de gran iniciativa, podrían como otros, haber hecho esos mismos negocios en países donde su propia seguridad no fuere molestada de ningún modo en Europa o en Oriente". Y sin embargo, lo hacen en Sefarad después de arrostrar penalidades y miserias en la Diáspora de 1492, y de estar establecidos en otros lugares. España, que había sido su patria, les atraía con tal fuerza y pasión, que osaban de nuevo "meterse en la boca del lobo".

Los reyes prosiguen dictando disposiciones y cartas tras la expulsión. Nos situamos en 1497, y Fernando el Católico, en 24 de enero desde Burgos, ordena al maestre de Aragón la entrega al Cabildo de Santa María la Mayor de las cubiertas de la Torá y demás brocados que pertenecieron a sinagogas zaragozanas[522].

En el documento, vuelve a insistirse en el hecho pasado de la expulsión, justificada, "en exaltación de la santa fe catholica y de la religión cristiana, la cual expulsión por ser en muy breve tiempo fecha, los comissarios y officiales por nos para la negociación acerca dello facenderá dedicados, no tuvieron tiempo para proveer todas las cosas que los dichos judíos expulsados assi en general eran tenidos cumplir e pagar, entre los cuales, en parte del pago de las propiedades de las rentas y pechos que la aljama de los judíos de la ciudad de Çaragoça a nos e a nuestra corte era tenido por pagar...". A continuación, de dicha Real Orden, el rey justifica la donación de una "cubierta de Torá de brocado carmesí" y otras cubiertas de Torá que se describen, en total siete, a la Virgen del Pilar de Zaragoza, "atendida la mucha devoción que en nuestra sennora del Pilar de la dicha ciudat de Çaragoça tenemos...".

Destacamos del texto de donación, como el propio monarca es consciente y reconoce, que en los días de la expulsión "por ser en muy breve tiempo", es decir, muy precipitada, en cuanto al exiguo plazo de cuatro meses que se dieron a los judíos para la salida de los Reinos. Nos parece un contrasentido, y una medida atrabiliaria, ofensiva e irreverente, que el monarca, en aquellos momentos de la post–expulsión, "tirando con pólvora ajena" donase graciosamente a un templo cristiano y, concretamente, a la Virgen del Pilar, aquellas "cubiertas de Torás e pannos e brocados y chamelotes" que eran reliquia sagrada del ceremonial judío, y lo hiciese, precisamente, a un templo cristiano[523].

Consta otro documento post–expulsión, de 30 de abril de 1497, dictado por el rey desde Burgos: "Admisión por parte de Fernando II, de las tasaciones efectuadas por Domingo Agustín, sobre los bienes enagenados a los judíos zaragozanos en virtud de las rentas reales"[524]. En el documento que transcribe Motis Dolader[525], se hace alusión a la expulsión: "Considerantes nos en éstos días passados la divina gracia e Christiandat, por exaltación de la Sanctissima fe católica y loor de nuestro sennor Ihesuchristo haver expelido y fuera echado de nuestros reynos y sennoríos, todos los judíos, assí en tal manera que todas las aljamas de aquellos en todo disolvidas...". Hemos reproducido estas frases contenidas en el documento, en el que el monarca, ya pasados más de cinco años desde la firma del Edicto, insiste y, vuelve a ratificar las motivaciones de índole religiosa, para justificar la expulsión. Y en otro lugar del documento, se vuelve a reconocer lo precipitado de la medida: "Pero vista la tanto puesta y repentina expulsión de los dichos judíos...".

El 20 de marzo de 1498 –año en que se decreta la expulsión de los judíos del Reino de Navarra– de nuevo los Reyes Católicos, abren las puertas de España y autorizan el regreso de los que denominan "emigrados". Considera Beinart[526], que el retorno a España, bajo esta nueva concesión, se puede considerar como una segunda apertura de sus fronteras (después de la anterior autorizada por los reyes) ahora con la modalidad de que se trataba de judíos ya convertidos. Sería la última oportunidad para los que pudiéramos llamar "tornadizos", porque el 5 de septiembre de 1499, la Corona publicó otra orden prohibiendo a los judíos retornar a España y apercibiendo a los contraventores con la pena de muerte.

Se pregunta Beinart[527]: "¿Quiénes eran éstos que se convertían y regresaban a sus antiguos solares? Y responde: "Entre los que vuelven, hallamos viudas que han perdido a sus maridos, hijos e hijas privadas de sus padres, gentes desesperadas por la precaria situación de su vida, el hambre y la enfermedad que decidieron volver a sus casas a toda costa...". "No sabemos –añade– si todos iban a ser víctimas de la Inquisición, pero hay duda de que engrosaron las filas de los viejos con-

versos ". Sin duda, agrega[528], los que volvieron a sus viejos hogares, eran ante todo, "gente que tenía adónde volver. Hijos e hijas reclamaron la herencia de padres muertos en Portugal, y viudas, las de maridos fallecidos allí. Su conjunto ofrece una emotiva muestra de la sociedad española judía del siglo XVI, la cual iba a entrar a formar parte de la sociedad cristiana de la España del siglo XVI, bajo nuevas condiciones sociales y religiosas".

Los reyes ordenan también desde Zaragoza, en 2 de agosto de 1498, que se persiga y delate a los judaizantes y se impida la entrada en los Reinos a aquellos que fueron condenados por la Inquisición y se fueron de sus lugares de residencia[529].

Los Reyes Católicos promulgan, asimismo, una Pragmática en 5 de septiembre de 1499 –ya en las postrimerías del siglo XV– en la que se disponía que cualquier judío de origen que fuera hallado en España, seria condenado a muerte y ejecutado, a menos que, previamente, hubiera dado a conocer su intención de convertirse al cristianismo. Ante ello, se pregunta Suárez[530],"¿cómo era posible que esto hubiera sucedido? "Los investigadores –añade– vislumbran una sola explicación: maduraba el Estado Moderno y comenzaba la escalada hacia ese principio de inflexible eliminación de los disidentes religiosos o políticos, que le caracterizaría". Sinceramente, no creemos en absoluto que el rey Fernando avizorase o presagiase la "maduración del Estado Moderno". La realidad, es que no se conoce ni una sola ejecución por este motivo.

Y ya también, finalizando el siglo, el 5 de septiembre de 1499, desde Granada se expide una Carta real, disponiendo que los judíos que se encontraban en el Reino, los cuales alegaban que no eran los expulsados, sino procedentes de otros países, y, cuando los cogían presos decían que querían ser cristianos, fuesen condenados a muerte, a no ser que desde el extranjero anunciasen que venían a convertirse[531].

Esta documentación tiene dos lecturas. La primera, la dura pena que se pregonaba en el Decreto que no llegó a aplicarse, y la segunda, que era lógica, la postura estatal adoptada frente a los judíos que provenientes de fuera de España, se iban infiltrando sigilosamente en la sociedad española. Los reyes, eran conscientes de los fines pretendidos con el Decreto de 1492, y no iban a tolerar, después de tan irrevocable decisión política, que las cosas volviesen al estado anterior a 1492[532]. Referente a este Decreto, escribe Azcona[533] que, "ni les aplicaron las normas sobre la adquisición de bienes, ni actividades mercantiles. Tampoco faltan testimonios que hablan de la condescendencia de los oficiales reales, que les dieron entrada, sin exigirles certificados de bautismo y sin someterlos a vigilancia. "¿Querría valer –se pregunta Azcona– como una cierta compensación y restitución?".

## 3. Las tribulaciones de los expulsados en Portugal

Portugal afrontó la entrada de Sefarditas con una visión marcadamente económica, con vistas a reforzar las arcas públicas lusitanas. Lo comenta Gabriel Albiac[534] con ingenioso grafismo: "Frente a la avalancha de los judíos provenientes de la vecina España, los reyes portugueses han debido experimentar, de entrada un reconfortante escalofrío de codicia: posibilidad inmediata de sanear las magras arcas del Estado. Dinero contante, por un lado de aquellos que adquirían, a buen precio, su derecho de tránsito, para poder continuar luego, el viaje hacia otros horizontes más amables. Cada cabeza de judío –puntualiza– suponía unos ocho cruzados de oro por su permiso de estancia de ocho meses. "Y refiere que, entraba un personal especializado, en tareas técnicas y administrativas –contables, "muy útil para un país enredado en la madeja de la aventura colonial", si bien subraya que, "el regocijo" duró poco: "Los 120.000 judíos españoles que atravesaron la frontera, inician una de sus más agónicas travesías del desierto".

La primera "aventura Marroquí" –así la denomina Albiac– que se retrasó mucho debido a que Portugal seguía recibiendo apetecidas cuotas de derechos de estancia de los judíos españoles, y éstos padecieron afrentas y calamidades. Muchos, no podían alcanzar las sumas exigidas para su embarque hacia el Magreb y quedaban atrapados en la "ratonera portuguesa", pasando a ser propiedad del rey lusitano[535].

Eran las trágicas consecuencias de la vida de aquellos sefarditas desterrados. Relata Albiac[536] que, solo la muerte de Juan II, en octubre de 1495, su sucesor don Manuel "hizo aflorar la presión de la tenaza... consciente de la necesidad para la maltratada economía portuguesa de asumir a los emigrantes" y "evitar, a todo precio, el degüello de la gallina de los huevos de oro, marcó un radical cambio de táctica", haciéndoles determinadas concesiones: cesa la propiedad real que pesaba sobre los judíos impuesta por su antecesor, confiere cargos en la Corte a algunos y otras.

Parecían salvarse de la tenaza lusitana, pero aún les quedaba por vivir momentos de ruina y desesperación.

En 1496 –30 de noviembre– se firma el contrato matrimonial entre el monarca don Manuel I con la infanta Isabel, hija de los Reyes Católicos. Los reyes espa-

ñoles son tajantes: la condición "sine qua non" del enlace, no había de ser otra que la expulsión de los judíos de Portugal.

¿Cómo es posible, como se justifica, por parte de los reyes de España tan obstinada y maquiavélica persecución, cuando los judíos estaban ya fuera de sus dominios? Y es que los reyes seguían impertérritos en sus dictados. Victimas de su acusado providencialismo. No cabe otra explicación.

El problema para el monarca portugués, era que la salida de los judíos españoles de Portugal, mermaba, considerablemente, las expectativas económicas del país, y se decide a borrar a los mismos como tales judíos, empleando una inventiva y sagaz fórmula que se ha descrito gráficamente: "frente al judío expulsado de los reyes de España y al judío muerto de Juan II de Portugal, Don Manuel apuesta por una nueva figura más rentable: el judío bautizado". Surge así la figura del bautismo forzado y masivo de judíos de la Diáspora española. Los reyes de España mostraron su beneplácito. Ello confirma, una vez más, que no eran racistas, ya que se contentaban, simplemente, con que se trocase el mosaísmo por el cristianismo, mediante el agua del Tajo, bendecida y vertida por los bautizantes, sobre las masas de judíos congregados en las plazas lisboetas a tambor batiente.

"De nuevo la violencia, –prosigue narrando Albiac–[537], se abatió sobre las cabezas de los judíos hispanos. Al menos esta vez –a la inversa de lo sucedido en la vieja Castilla– se trataba de una violencia con sentido de la rentabilidad... Las abominaciones que el rey don Manuel de Portugal, hizo con los desdichados hebreos, renovando en mala hora, las anticatólicas violencias de Sisebuto y cristianando a la fuerza a los judíos para evitar que saliesen del Reino... aquella inédita conversión o profanación general... es la clave de todas las apostasías del siglo XVI. Quedó –añade– en medio del pueblo lusitano una grey numerosa, ya indígena, ya venida de Castilla, cristiana en el nombre y en la apariencia, judía en el fondo, odiada y perseguida a fuego y sangre por los cristianos viejos...".

Abba Eban[538], se ocupa también de este tema y define al rey Manuel, en el intento de conversión masiva, como el monarca que estaba "deseoso de preservar a los judíos como fuente de recursos económicos".

Y así, de este modo, se montó la infamante carnavalada portuguesa, en que la totalidad de los hebreos menores de edad, fueron cristianizados ipso facto, y respecto a sus progenitores, se les convocó a todos –como antes decíamos– a Lisboa, donde en masa y en grotesca e inaudita ceremonia pública fueron bautizados todos, en un abrir y cerrar de ojos. Los reyes españoles accedieron a ésta singular fórmula masiva de cristianar, ideada con finalidad crematística por el monarca portugués, cumpliéndose de éste modo, a plena satisfacción, las capitulaciones matrimoniales estipuladas entre las dos familias reales. Lo refleja muy gráficamente Luis Suárez: "Al final llega la orden de expulsión, pero el Rey de Portugal

quiere privarse de aquella gente y agrupa a todos en la Plaza del Comercio, diciendo que los iban a embarcar, etc. Y cuando estaban allí todos reunidos empezaron a llegar curas con agua bendita y empezaron a rociar a la gente para decir: ¡Ya estais todos bautizados!

No paró ahí la cosa, ya que el rey portugués en 21 de abril de 1499, prohibió de forma terminante la emigración de la nueva generación de conversos. Fue aquel, que arriba hemos narrado, un acto de bautismo sorpresivo, masivo y alucinante. A los Reyes de España les bastaba simplemente, en que el agua bendecida y esparcida con el hisopo, hiciera los efectos taumatúrgicos de la conversión. No aspiraban a más. La definimos como "la real conversión".

Interpretan Manuel Alcalá–Jacobo Sanz[539] que, la letra del compromiso real, "es buen índice del espíritu que dominaba en la Corte española y, en consecuencia a los dos vástagos mayores". Y transcriben sus dos primeros y más prominentes artículos[540]. Comentan los citados historiadores: "La continuidad contractual entre persecución y holganza, muestra a que bajezas de inmoralidad real había descendido la conciencia humana y cristiana, por mucho que estos contrastes, que hoy con razón nos horrorizan, se diluyen convenientemente entre los hábitos de aquellos tiempos recios".

Los judíos, clarifica el historiador hebreo Josef Hayin Yerushalmi[541], no desaparecieron súbitamente de la memoria de los españoles en 1492, ni el judaísmo perdió su significado en Portugal tras el bautismo masivo de 1497. "En los siglos XVI y XVII e incluso más tarde, las imprentas peninsulares seguían editando libros y panfletos dirigidos contra los judíos de nuestros tiempos. Supuestos judaizantes seguían siendo castigados o librados de la hoguera por los tribunales inquisitoriales, y el populacho acudía en tropel al espectáculo público del "auto de fe". El resto del pensamiento de Yerushalmi merece ser citado: "Cuando las últimas Sinagogas llevaban ya mucho tiempo consagradas a la Virgen en los púlpitos españoles y portugueses seguían clamando contra la perfidia de los judíos, y el "judío", seguía siendo objeto de sátira en los escenarios y en las coplas de los pícaros callejeros".

La sorpresiva conversión forzada de los judíos en Portugal –interpreta Beinart– cambió en cierto modo la relación que los desterrados hispanos tenían con su patria de origen, y califica la masiva conversión como "una calamidad más que añadir a sus penas. En su mayoría no disponían de medios de subsistencia, vivían en chabolas en lugares desparramados, se lamentaban de haber dejado España, todo lo que tenían"[542].

Y aquel año 1497, de triste memoria para los judíos en tierras lusitanas, asistía en Salamanca al príncipe don Juan ya grave, el Dr. Juan de la Parra, al servicio de la familia real[543]. El pueblo, trastocó y tejió, una calumnia en torno al Dr. de la Parra. Aún seguía el odio al converso y Juan de la Parra era de origen judeo–con-

verso. Escriben Alcalá y Sanz[544] que, "La atribución de la muerte de nuestro Don Juan a envenenamiento por parte del médico judeo–converso debió de tener cierta malsana popularidad. No solo consta citada en un romance... Fue pública voz y fama, que el príncipe Don Juan... fue muerto de yerbas, que los confesos le dieron, por se haber demostrado contra ellos arrojando en el fuego un día a un pariente cercano de estos conversos...". Aclaran los mismos historiadores que, "la imprecisión de la acusación y error de mencionar a un inexistente Zapata, como médico presuntamente asesino, obligan a desestimarla, pero atestiguan su persistencia entre las capas populares antisemitas...".

El 4 de octubre de 1497, muere en Salamanca el hijo primogénito de los reyes, el príncipe don Juan, y es sepultado en Santo Tomás, de Ávila, residencia real. Refiere Jiménez Lozano[545], que los hebreos que quedaron o los que habían retornado, llorarían al igual que los cristianos muerte tan funesta.

Se conservan sus entrañables y pesarosos lamentos en el cancionero sefardí, lamentos, dispares al malévolo proceder de algunos cristianos, a que antes hemos hecho mención, acusando, calumniosa y vilmente, de supuestos envenenamientos hechos al príncipe:

"Ké dezis el buen doktor, este mal que el Dyo le dara? Mal me paresce el buen rey, para el pueblo el Dyo no es nada".

Tres horas tiene de vida, ora y medya y ya es pasada".

Y otro entrañable romance, "A la muerte del Príncipe Don Juan" que, aún en los años del siglo XX, se entonaba en Salónica como endecha nacional:

"Malato está el hijo del rey, /malato que no salvaba, siete doctores lo miran, /los mijores de Granada. Siete suben y siete abajan/ ninguno le face nada. Ainda manca de venir/ el de la barba envellutada"[546].

## 4. Fin de siglo e Inquisición. "Limpieza de sangre" en el Monasterio de Santo Tomás de Ávila

### a) Fin de siglo e Inquisición

El Santo Oficio estaba ya plenamente consolidado cuando finalizaba el siglo XV. El montaje, aparato y medios se habían potenciado descomunalmente[547], en concepto de confiscaciones, penas y penitencias de los Tribunales peninsulares,

según acredita José Martínez Millán, ascendían a un montante de 16.629.065 mrs. y las confiscaciones, en el período 1489–1497, llegaron a 14.692.882 mrs.[548].

Torquemada siguió moviéndose activa, pero sigilosamente, tras los actos de ejecución del Edicto, dominando el aparato inquisitorial. Estuvo durante quince años al frente del Santo Oficio, de forma inamovible, controlando todos sus entresijos y dictando instrucciones ordenancistas para el desarrollo de los procesos.

Sin embargo, tenía precisión de asegurar y afirmar la obra realizada. Todo ese actuar, constante y sin desfallecimiento, aureolado de un impresionante fanatismo religioso, motivó que no se viese ausente de enemigos, sobre todo entre los conversos que, en Castilla, pese a todo, iban afianzándose en cargos y puestos de responsabilidad.

No obstante, la oposición al inquisidor general debió de ser de tal entidad, que Alejandro VI, alegando su avanzada edad y delicada salud, comisionó en Breve de 23 de junio de 1494 a otros prelados como inquisidores generales, con idénticos poderes que los conferidos a Torquemada. Se trataba de Martín (arzobispo de Messina), Íñigo (obispo de Córdoba), Francisco (obispo de Ávila) y Alfonso (obispo de Mondoñedo).

El Breve papal, en el fondo, era un relevo encubierto. Concretamente decía: "pero como según hemos sabido, dicho prior se encuentra ya entrado en edad avanzada y aquejado con algunas enfermedades...". Y concreta, en cuanto a los nuevos nombramientos de Inquisidores: "...a todos vosotros junto con dicho prior os hacemos y designamos Inquisidores Generales en todos los reinos"[549].

¿Influyeron en la decisión papal del relevo de Torquemada los conversos españoles, o lo fueron los exiliados sefarditas que se instalaron –con los plácemes papales– en los Estados Pontificios? Nunca llegará a saberse.

Es probable que, para apaciguar a Torquemada, se le permitiese nombrar a aquellos prelados como delegados suyos, ya que en instrucciones dadas en 1494 por los nuevos designados, éstos se autodenominan Inquisidores Generales en los Reinos de España, pero subdelegados por el inquisidor general.

En definitiva, Torquemada seguía teniendo preeminencia de hecho, en el manejo de las enredosas riendas de la Inquisición, y da la impresión de que, hasta el propio pontífice, no era terminante en su determinación de apartarlo definitivamente.

Torquemada durante todo su actuar como inquisidor general, había sido tratado por todos los pontífices con exquisitas y patentes muestras de afabilidad. Inocencio VIII, en Breve de 25 de septiembre de 1487, cuando se dirige a Torquemada, lo hace "al amado hijo Tomás de Torquemada", y otra de igual fecha con similar y efusivo tratamiento. El mismo Inocencio VIII, en Breve a los Reyes

Católicos, 2 de noviembre de 1489: "finalmente designamos al amado hijo Tomás de Torquemada"; y Alejandro VI, en Breve de 23 de junio de 1494 arriba citado, le trata también como "amado hijo Tomás de Torquemada", y así, llegamos al Breve de 12 de noviembre de 1496 que comentamos seguidamente.

### b) "Limpieza de sangre" en el Monasterio de Santo Tomás

Torquemada, para prevenir futuras posibles venganzas, pidió y obtuvo presurosamente de Alejandro VI, la confirmación de un Estatuto para el Monasterio de Santo Tomás que había fundado en Ávila.

Alejandro VI expide un Breve en 12–11–1496, a iniciativa de Torquemada[550], por el que se negaba a los descendientes de judíos tomar el hábito o profesar en el Monasterio de Santo Tomas de Ávila. El Breve, obligaba al prelado "protempore", bajo excomunión, "ipso facto incurrenda". Las razones eran que, el monasterio dominico había sido edificado, en parte, con bienes incautados o provenientes de penitencias impuestas a judaizantes reconciliados. A ello, había de agregarse, haber servido el Monasterio como sede del Tribunal de la Inquisición en momentos decisivos, pretendiéndose en definitiva que, en el seno de la Orden no penetrasen tendencias judaizantes o conversas y evitar que en el futuro se socavasen sus cimientos[551].

Se hace mención en el texto pontificio, como Torquemada "ejerció por delegación, comisión apostólica durante muchos años el oficio de inquisidor general de la pravedad herética y de la apostasía de la fe católica en los reinos y dominios de los hijos carísimos en Cristo, Fernando e Isabel", y como "edificaste y erigiste desde los primeros cimientos en la ciudad de Ávila, con la generosidad de dichos Reyes y con algunas penitencias impuestas por arbitrio de los Inquisidores a los que se reintegraban a la Fe, el insigne Monasterio de tu Orden de Predicadores bajo la invocación del Sancto Dòctor Tomás de Aquino".

Se expresa textualmente, en el Breve: "Pero como tu persona, a causa de la Inquisición, sea muy odiosa para los cristianos conversos descendientes de raza de judíos, temes verosímilmente que, si acaso se admitieran en dicho monasterio personas de esa raza, andando el tiempo, por especial odio hacia ti y la tal Inquisición, maquinarían la ruina y destrucción de dicho Monasterio".

Rubrica el pontífice, refiriéndose entrañablemente a Torquemada, "que te llevarnos en las entrañas del amor a causa de los intensos trabajos que aceptastes para la salvación de la fe". Y decreta, "que en el futuro no se reciba o admita nunca perpetuamente a ningún converso que mediata o inmediatamente descienda de esta raza de judíos, como religioso de dicho convento de Santo Tomás".

El Breve tiene aún mayor alcance, ya que prohíbe "al prior y al convento y a las personas particulares de dicho monasterio que lo habitaren en el futuro, en virtud de Santa Obediencia y bajo pena de excomunión en la que incurrirán, "Ipso facto", los contraventores que contra éste nuestro mandato, y decreto, admitan a sabiendas en el tal monasterio a cualquier persona de esa raza a la toma de hábito o profesión en dicha Orden; sin que obsten cualesquiera disposiciones contrarias..."[552].

Era la primera disposición pontificia, expresa y terminante, en la que, se admitía la discriminación de descendientes de judíos para profesar en ordenes monásticas, a excepción de la Bula de Sixto IV de 25–V–1483 referida a inquisidores episcopales en la que se exigía fuesen cristianos viejos. Existía también, como remoto antecedente del caso, la "Sentencia Estatuto" de Toledo de 1449 y de ámbito local, a la que nos referimos en otro lugar, en la que se ordenó que los conversos toledanos fuesen sustituidos de sus puestos oficiales, considerándolos como sospechosos en la fe. La Sentencia mereció entonces el anatema de Nicolás V[553].

La ambición de los bienes materiales era lo que había llevado a los autores del Estatuto toledano a dividir a la Iglesia. Para el jurista arevalense Alfonso Díaz Montalvo, la sangre judía se había dispersado por todas las familias de los cristianos viejos, no pudiendo nadie estar seguro de no llevarla en sus venas. El jurista –dice Sicroff– planteaba una cuestión fundamental, la de la unidad de la Iglesia cristiana. La "limpieza de sangre", significaba una conciencia de casta[554].

La singular iniciativa de Torquemada para establecer el Estatuto –en definitiva la Limpieza de sangre– en el monasterio dominicano de Ávila, tan presurosa y fervientemente acogida por Alejandro VI, se ha justificado por el odio acumulado de los conversos hacia el inquisidor general, lo que pudiera inducir a alguno de ellos, a tomar el hábito dominicano con malsanas intenciones. Se ha especulado, como Torquemada se rodeaba, para resguardarse de amenazas en potencia, de una numerosa guardia y de antídotos para prevenir ser envenenado. Temía también que falsos conversos tomaran el hábito dominicano en Santo Tomás para maquinar desde dentro su destrucción.

Sorprende no obstante que, éste blindaje de "limpieza de sangre" no se solicitase para el Convento de Santa Cruz de Segovia, sede de su priorato, y sólo se pidiera al papa para el Convento dominicano de Ávila. Debe justificarse ésta petición por el hecho que, Santo Tomás era sede del Tribunal Inquisitorial y en él se tomaron, decisiones de mucho calado –posiblemente hasta la de la expulsión de los judíos– y que allí estaban las piedras del cementerio hebreo de Ávila, concedidas por los Reyes Católicos, reutilizadas en la construcción de parte del Monasterio, y allí también, había prefijado Torquemada ser sepultado. Eran muchas razones, secuencias y circunstancias como para impetrar del pontífice "el blindaje" de Santo

Tomás, respecto a la profesión de conversos o descendientes de judíos, y desde luego, mucho fundado temor por parte del inquisidor, de que los actos vividos o desarrollados en aquel lugar pudieran derivar algún día en venganzas.

No negamos las calificaciones de fanático e intransigente que se adjudican a Torquemada, pero la medida solicitada por vía papal, se debió, a la protección "in extremis" al monasterio por el que tanto había contribuido para su creación.

Netanyahu[555], resalta, que la campaña alentada por Torquemada contra los conversos, fue "como grupo". Intenta justificar su aserto al demostrar el extraordinario papel que jugó "en el libelo de sangre del llamado Niño de La Guardia, y en prohibir la entrada de conversos contemporáneos o de generaciones venideras en el Monasterio dominicano de Ávila". Entiende que, esta fue "claramente una posición racista, y si Torquemada hubiese tenido ascendencia. judaica, el estigma hubiera revertido sobre su persona...". Reconoce Netanyahu que Juan de Torquemada, el cardenal, tío de fray Tomás, era de origen judío, pero considera no está probado que fray Tomás lo fuera.

Resulta a nuestro juicio muy forzada, la tesis del historiador judío. Si fray Tomás de Torquemada le imploró al papa y consiguió del mismo, la prohibición de entrada de conversos en el Monasterio abulense, no prueba sino que Torquemada, posible, aunque no probado descendiente de judíos, había asumido, plena y conscientemente, el cristianismo aunque lo fuera de manera un tanto fanática. Creemos que la decisión de Torquemada al solicitar del papa la exclusión de conversos en el Monasterio, estaba fundamentada en las razones que antes apuntábamos y no en las "racistas" que indica Netanyahu. No debía tener el inquisidor muy tranquila su conciencia, cuando exigió y obtuvo presurosamente de Roma tales discriminaciones prohibitivas respecto a los descendientes de judíos, y de su integración en las filas de monjes del Monasterio dominicano.

La orden dominicana, que nació animada del "afán de conquista espiritual" y en la que se infiltraron algunos conversos en el siglo XV, se convirtió en "sede dilecta para inquisidores"[556].

Bennassar estima que hay que liquidar "el mito", de la Inquisición, obra de dominicos"[557]. La afirmación de Castro de que la Orden dominicana fue "sede dilecta para Inquisidores", no debe tomarse en sentido literal, aún admitiendo que en la inquisición medieval, los Inquisidores fueron en gran número de dicha Orden.

La Inquisición medieval –pura y estrictamente eclesiástica– y la que oficializada se crea en España a partir de 1478, tuvo también cabezas rectoras que no fueron precisamente dominicos. La Inquisición medieval, no se movió exclusivamente a impulsos de la Orden de Predicadores. Con los Reyes Católicos, al quedar la Inquisición dentro del aparato del Estado, tampoco estuvo por entero en manos de dominicos. La lista de inquisidores no fue acaparada por frailes de la Orden domi-

nicana. De todos modos, la figura de Torquemada y, en ciertos aspectos, la del inquisidor general fray Diego de Deza, llenando las cárceles de presos, arrancando delaciones y usando violentos procedimientos, empañaron en aquella etapa –sólo en aquella– el prestigio de la Orden.

## 5. 1498: "Las Instrucciones" de Torquemada desde Ávila

El Tribunal de la Inquisición sigue actuando en Ávila durante el fin de siglo. Desde Ávila, el 7 de noviembre de 1497, los inquisidores dirigen carta al recién creado Tribunal de Valencia, ordenando el secuestro de libros[558].

Se trataba, por todos los medios, de formar a los cristianos bajo la base de una "ideología ortodoxa", recurriendo a la censura. La primera prohibición de las traducciones bíblicas al romance, a partir de 1480, se produce con motivo de la expulsión de los judíos, pero no se dicta por el Santo Oficio, sino por los propios reyes, y abarcaba toda traducción de las Sagradas Escrituras al romance.

Disponen los inquisidores al Tribunal de Valencia que, las personas que poseyeren libros de tal naturaleza los "traygan y presenten todos... y así traídos y presentados ante nosotros los dichos libros y biblias, se quemen públicamente". Excusamos decir que, si la orden era dirigida al Tribunal de Valencia, en concreto, dentro de la circunscripción abulense y otras de Castilla, la quema de libros "escritos en hebraico", habría estado a la orden del día en todas las sedes del Santo Oficio.

De Ávila parten algunas de las "Instrucciones" que, para el funcionamiento del Santo Oficio, redactara Torquemada en el período 1484–1498, dadas en Sevilla y Valladolid y, las últimas en 1498, las llamadas "Instrucciones de Ávila". En todas, se ajustaba y se determinaba la forma de proceder de los inquisidores, oficiales, ministros, etc. Esta serie de "Instrucciones" redactadas "de la mano y pluma" de Torquemada, y refundidas en 1.500 por Deza en Sevilla, dieron a la Inquisición su organización definitiva, detallando el proceder inquisitorial. Ésta, quizá es la única virtud de Torquemada –aparte de su reconocida y pasmosa sobriedad– que aspiró a unos procesos justos, equilibrados y amparados por una normativa procesal propia de la que carecían los bárbaros procesos de la Inquisición eclesiástica medieval.

Las "Instrucciones" de Torquemada, fueron el primer intento de adaptación del modelo medieval a los nuevos retos de la Inquisición y estaban muy lejos del sencillo manual "Directorium Inquisitorum" o "Manual de Inquisidores", de fray Nicolás Eymeric, el fraile de Gerona e inquisidor general de Aragón, Guía de la

Inquisición medieval para condenar herejes, definiéndose en ella las penas que habían de serles aplicadas y, el tratamiento procesal en las causas. La Guía de Eymeric, estaba fechada en 1376, y todo, como se ha dicho, era en ella una "irracionalidad" y "manual que llevaba a los hombres al infierno"[559].

Con la nueva serie de 1498, quedaba completa la codificación de normas inquisitoriales. Al final de las mismas, se hace constar que fueron publicadas el 25 de mayo de 1498 en el Monasterio de Santo Tomás de Ávila[560].

Las "Instrucciones" de Torquemada a que aludimos, eran más prácticas y concretas que las anteriores, y ordenaban entre otras muchas cuestiones: número de inquisidores en cada Tribunal, que debían ser dos, un jurista y un teólogo, o dos juristas que "sean buenas personas y de cierta ciencia y conciencia que habrían de obrar mancomunadamente en lo tocante a tortura y tormento...". Los inquisidores y oficiales habían de ser de "toda honestidad y vivan honestamente"; prohibición a los inquisidores de prender sin tener pruebas suficientes y obligatoriedad de poner la acusación al preso dentro de diez días; proceder en las causas con diligencia y brevedad, evitando las dilaciones, y con ello los inconvenientes y perjuicios en las haciendas de los acusados, etc.

No vamos a extendernos en su contenido[561] pero, solo significar que, la Inquisición, al menos en la observancia de normas procesales, se iba humanizando –en lo que cabe– y éste, sin duda, es un mérito de Torquemada, quizá el único.

## 6. Los furores anticonversos de fin de siglo. La dura realidad para el converso

La expulsión judía incrementó el número de conversos, y lejos de acabar con el conflicto, las conversiones complicaron la situación. Se iniciaría para los convertidos una etapa durísima, con una constante exposición a la actuación del Santo Oficio que, vio en ellos la materia propicia para la instrucción de causas por criptojudaísmo. La postura del judío converso se prestaba a la actuación inquisitorial, ya que la insinceridad de las conversiones, forzadas por las circunstancias, propició, que la mayoría de ellos siguiesen entroncados al judaísmo. No resolvió, por tanto, nada la expulsión judía, consiguiendo solo agravar lo que ya existía. Es la opinión de Kamen[562], quien añade que, el "peligro converso", que hasta entonces se podía considerar "fantasma", resultado de la enfebrecida y exagerada imaginación de los clérigos, alcanzará entonces grandes proporciones.

El destierro judío no significó una bajada de armas, una disminución de los procesos. Prosiguió con más intensidad si cabe, y se redobló la actuación inquisitorial contra los conversos. La estrategia represiva contra aquellos se intensificó, y la violencia inquisitorial será cruel y desaforada hasta 1530. García Cárcel y Moreno Martínez[563], nos presentan el actuar inquisitorial respecto a los Tribunales de Valencia, y refieren, como el descubrimiento de una sinagoga "pirata", en 1500 en Valencia, desató el rigorismo del Santo Oficio. Aportan datos escalofriantes referidos a Mallorca, donde desde 1488 a 1535, fueron procesados 769 "chuetas", de los cuales fueron condenados a muerte, un 69,5%, de tal modo, que "familias enteras de conversos fueron barridas", y consignan que, referente a Valencia, "las peripecias de la familia de Luis Vives, han quedado como el más visible testimonio de la tragedia de la comunidad de conversos valencianos. La Inquisición sacrificó a su padre, y relajados en estatua, el cadáver de su madre"[564].

Las penalidades, no solo las afrontaron los desterrados. También, para los que quedaron en Sefarad, se inició una larga etapa en que sufrieron penalidades físicas y psíquicas, años de auténtico miedo y terror bajo las garras del Tribunal de la Fe. La Inquisición se convirtió de este modo en "un monstruo incontrolable" en la búsqueda a toda costa de clientela judaizante o de sospecha de herejía en los conversos, conversos, en frase de García de Cortázar , "siempre desertores de un porvenir... vivirán durante mucho tiempo vigilados y perseguidos. Vivirán en continua amenaza. Exactamente como vivieron sus antepasados judíos. Tolerados, más odiados". Estampa esta frase en su obra, "Los perdedores de la Historia de España".

Joseph Pérez[565], no considera cerrada la trágica historia del judaísmo español con la ejecución del Decreto de expulsión. Para el mismo, la mayor parte de los judíos conversos terminarían fundiéndose en la sociedad, aunque resignadamente, soportaron día a día la presión inquisitorial. Tuvieron que sufrir el rigorismo de las discriminaciones preestablecidas que varias instituciones (colegios mayores, cofradías, cabildos catedralicios, órdenes religiosas y militares...) dictaron en el siglo XVI, en virtud del concepto de "limpieza de sangre".

¿Cuál era el auténtico drama de los conversos y su situación frente a los cristianos? De las múltiples opiniones destaca la que con gran objetividad hace Albiac[566] que, considera que, al "judío público, explícito y confeso, que va a desaparecer del mapa legal...", hay que añadir el de los que aceptan el agua bautismal y que pasan a ser cristianos de "pleno derecho". "¿De pleno derecho?", se pregunta Albiac. Y responde: "No nos engañemos: ni el castellano viejo está dispuesto a aceptar como su igual a éste advenedizo, recién llegado a la fe de Cristo, ni por lo demás, cabe hacerse grandes ilusiones acerca de la sinceridad religiosa de quienes fueron constreñidos a pasar bajo el agua bendita en semejantes condiciones". Y es cierto el panorama que después advino y que refleja el mismo autor: "Los cristianos nuevos, serán inevita-

blemente mirados con desconfianza, como creyentes de segunda fila, sospechosos y, poco a poco, odiosos para una comunidad creyente que ve en ellos a simples judíos disfrazados". Y por ello, justifica "como la necesidad de camuflar este rasgo, provocador de hostilidades, a veces extremadamente peligrosas, irá creando, a lo largo del siglo y medio, ese ambiente de clandestinidad, de crispaciones, cuyo paroxismo alcanza en las pruebas de la pureza de sangre...".

Estima, y está en lo cierto, que "tremenda fue, en cualquier caso, la situación de los conversos... Acosados por un ambiente hostil, algunos de ellos trataron con seguridad de hacerse perdonar su pasado... Los más, siguieron judaizando clandestinamente... y algunos llegaron a ocupar incluso cargos eclesiásticos importantes, logrando mantener en el más perfecto secreto su verdadera religión íntima; un judaísmo, transmitido de padres a hijos, en el crismal sacral que el terror y el secuestro estricto imponen, fue horadando sus galerías bajo el edificio de la homogeneidad oficial".

Y respecto a los que se han denominado "judíos contumaces", y a "los conversos resignados", tiene ahora que añadir el inquisidor una "tercera categoría penal, más viscosa, más inaprensible, más peligrosa y odiosa por tanto: la del cristiano nuevo que, en el más riguroso secreto, judaizaba".

Destacamos la aguda impresión que, sobre los conversos, nos transmite Castro[567], alusiva a que "la casta cristiana pretendió que las otras dos se "encastaran" con ella, mediante la acción mágica del agua bautismal, y que de la noche a la mañana, judíos y moros fueran creyentes y fieles observantes de la religión de la casta más poderosa". Hace referencia a como la cuestión fue nítidamente expuesta por Francisco de Cáceres, judío que volvió a España en 1500, y cayó en manos de la Inquisición: "Si el rey nuestro señor, mandáse a los cristianos que se tornasen judíos, o se fuesen de sus reinos, algunos se tornarían judíos, e otros se irían; e los cristianos que se fuesen, desque se viessen perdidos tornaserían ("a su lugar de origen"), y serían cristianos, e empeñarían al mundo; pensarían que eran judíos, e de dentro, en el corazón e volùntad, serían cristianos"[568].

Muchos de aquellos hebreos que aceptaron las aguas bautismales, considerándose conversos forzados, no renunciaron al judaísmo y decidieron "ir tirando". Eran los hebreos ortodoxos, hombres y mujeres íntegros que, en su fuero interno, comprendiendo que el Edicto suponía una imposición injusta y arbitraria, decidieron no emigrar, resistir y no claudicar. En el fondo, mostraban su lógico rechazo al bautismo, y aunque lo adoptaron, siguieron siendo judíos a machamartillo y practicando sus ritos y usos en la clandestinidad. Hay que reconocer su mérito, pues con su displicente conducta desafiaban a la poderosa máquina inquisitorial. Su posición, en el tablero religioso era ambivalente: Práctica exterior o aparente cristiana con desprecio e indiferencia, y práctica escondida de la religión judaica.

En distinta postura se encontraban los que de veras rompieron con su reciente pasado religioso y con sus ancestrales creencias, y aceptaron de lleno el credo católico en su integridad y sin reservas.

Entre estas dos posiciones antagónicas, respecto a la práctica de la observancia religiosa, Gitlitz, menciona una tercera: los conversos que quisieron creer y practicar ambas religiones, fraguando cierta medida de "sincretismo religioso", y aunque asistían al culto y ceremonial cristiano, lo hacían con hostilidad y con velados insultos. Y aún podía establecerse una cuarta vía: los que con caimiento de ánimo, descorazonados, pasaron al campo del escepticismo y, presos de un hondo desaliento, repudiaron sin más todos los credos. Fueron éstos, los que viéndose desasistidos y desarraigados, en tan duros trances, cayeron en el agnosticismo.

Los archivos inquisitoriales están rebosantes de procesos contra criptojudíos, acusados de escarnios contra el cristianismo aunque a veces, también, cayeron en las redes inquisitoriales infelices e inocentes judíos conversos que habían aceptado su conversión sin reservas, y que, injustamente, fueron presa de indignos delatores.

No cabe duda que la Diáspora judía produjo una mutación en el mundo y también hasta en la vida de religión de los cristianos viejos. Debieron en un principio quedar aturdidos y desconcertados. Había que reiniciar una nueva vida en aquel mundo, cambiante a marchas agigantadas. Había que transformar las estructuras económicas de aquel cuerpo social, que se encontraba ahora ausente del brazo que, con destreza y eficacia era el que había movido y manejado los medios financieros y los conocimientos de los resortes de la economía medieval. Así, se produjo en la Comunidad cristiana, un pavoroso desconcierto, al menos en el aspecto económico, ante la ausencia de las mentes privilegiadas judías, que manejaron desde siempre las finanzas, los préstamos, el comercio y la recaudación de impuestos.

Respecto a los cristianos nuevos, su panorama no era en verdad prometedor ni envidiable. En el fondo de sus almas, tuvieron que padecer sus luchas internas por su arrepentimiento ante la actitud adoptada que suponía una traición a sus ancestros, y mucho pesar, desconcierto e inquietantes dudas sobre su futuro. Y espoleados, "a mayor abundamiento" –aquí sí que cabe esta expresión– por el brazo implacable e insaciable de la Inquisición que, a partir de ese momento les pediría cuentas de sus actos, sobre todo a los que engrosaron las filas, las prácticas cavernarias del criptojudaísmo. Había que cambiar de actitudes, de disposición de ánimo, de modo de ser, de costumbres ante la vida y ante los nuevos tiempos y hasta de régimen alimenticio y atuendo, si no querían ser inmolados en hogueras, tras sufrir los inacabables crepitantes procesos del Santo Oficio.

Los conversos tuvieron que advertir, que los cristianos viejos iban a ser sus permanentes y acechantes vigías en todos los actos de su vida social y religiosa, lo cual, equivalía a tener que adoptar una vida de cautela, en continua evasión. Y tam-

bién, los remordimientos, y el complejo de haber abjurado de su credo, en tanto muchos de sus hermanos vagaban por el mundo, pasando miserias, pero llevando la cabeza muy alta al no optar en renegar de su credo.

Será en los años posteriores a 1492, cuando se consoliden las conversiones. Seguía el pánico ante los Tribunales de los que se acogieron al Decreto y se cristianizaron, y los que retornaron. La mayoría decide abandonar su religión, e incrustarse o acomodarse en la sociedad, por ellos mismos y por su familia, y desalentados al estimar que sus principios religiosos judaicos se habían desmoronado. Era la ingrata soledad de los hombres y mujeres que iban mostrándose desorientados y escépticos, y decepcionados de sus antiguas creencias y que, en su fuero interno, creyeron no verse asistidos por la Providencia. Fueron los que, sin paliativos y sin reservas se desjudaizaron y se abrazaron a la fe cristiana, los que cruzaron la raya roja, límite existente entre mosaísmo y cristianismo, y se adscribieron, ellos y sus familias, para siempre, a éste último credo.

Resulta lógico que, al dividirse, en algunos casos las familias, unos en el exilio impenetrable y lejano, y otros, de buena o mala gana, aceptando el bautismo, se quebró la unidad familiar y creó, en los de una y otra orilla, un poso de angustia, que sólo la borraría el correr del tiempo. En lugar del exilio externo de sus hermanos, los conversos tuvieron que padecer un exilio interno, tan "terrible y fatídico", como el que sufrían los de la Diáspora. Algún historiador judío ha estimado que, las tensiones de aquel exilio interior, de ésta doble vida que por el miedo les había sido impuesta, creó un peculiar estado mental, que favoreció el mesianismo, e incluso se ha llegado a afirmar –y puede haber mucho de cierto– que de hecho, la forma más intensiva de expectación mesiánica no se halla o reside en la Diáspora sefardí, sino en los núcleos conversos de la propia Península Ibérica.

Lleva razón Gitlitz[569], cuando afirma que, "aquellas gentes perdieron rápidamente las sutilezas teológicas del judaísmo y las complejidades de su observancia". Es difícil mantener una religión en esas condiciones de ambivalencia. De esta forma, el judaísmo español entró en franca crisis a partir de la expulsión y, efectivamente, en criterio del mismo autor, "el judaísmo dejó de ser un sistema autónomo y autoreferente", ocupando su parcela el cristianismo.

Se vendieron las sinagogas, desaparecieron las escuelas talmúdicas, y hasta los libros de rezos judaicos. El judaísmo fue así, perdiendo, paulatinamente, su prístina fuerza y contenido, y llegó un momento en que fue eclipsándose del conjunto de los tres credos. Los ritos solo se observaron cautelosamente en la medrosa clandestinidad de algunos hogares de nuevos cristianos, y con un secretismo absoluto. Lo contrario –y se produjeron casos– era tanto como caer en manos de la "Suprema" y los riesgos de arruinar a las familias practicantes de ritos y, hasta de usos y costumbres judaicas.

Otras veces –comenta Gitlitz–[570], "la creencia criptojudaica se fue poco a poco asimilando a un concepto teológico cristiano, igualándose en lo esencial y conservando solo el barniz de una etiqueta judía, como referencia", y su tesis, la avala con singulares ejemplos.

Hubo, por tanto, un evidente trasvase de fuentes, del judaísmo al cristianismo que, sin faltar a la más pura ortodoxia judía, los criptojudíos trataron de asimilar, pero siempre dentro de la fiel observancia del Antiguo Testamento. Así, paulatinamente, fue eliminándose, desvalorizándose, perdiendo contenido en suma, la religión judaica que, pasado el tiempo, quedaría como un arcaico residuo histórico, meramente referencial, en tanto el cristianismo ocupó todas las parcelas sociales en los Reinos, arrumbando –al menos parcialmente– la doctrina y las creencias hebraicas que, vinieron a ser solo un mero recuerdo, un trasunto histórico.

No obstante, hasta que aquel inicio de conversión forzada se consolidase, tendría que transcurrir un espacio generacional que se ha cifrado en dos o tres generaciones. El camino de la asimilación sería largo y pasó por los naturales altibajos.

Pero, respecto al miedo, éste fue uno de los factores que dieron más prosélitos al cristianismo: "El miedo por uno mismo o por sus seres queridos, podía torcer el testimonio, lo mismo que el rencor, la envidia o un sinfín de emociones que enturbiaban las cosas"[571].

Y aquella sociedad de conversos tuvo, y de hecho fue así en muchos casos, en que salieron a flote los problemas del arrepentimiento, del dolor por el trauma emocional que no les abandonaría y que, les tendría acogotados y encadenados, y sin remedio de liberarse hasta el fin de sus vidas.

No pudo ser la sociedad de conversos una sociedad dichosa. Siempre repensando, rememorando. Siempre en el recuerdo del ayer, tuvieron que vivir con una permanencia en las nostalgias de su pasado. Muchos pesares, las resacas y las añoranzas, y la desesperación y frustración en sus vidas, hubieron de ser para ellos, un agobio permanente del que no lograron desasirse, y aumentado todo, por el alucinante espectro inquisitorial, con la amenaza perpetua sobre sus vidas, su familia y sus haciendas.

Alude Netanyahu[572], que "esos cristianos recién llegados a la fe cristiana desde el judaísmo, desafiaban toda distinción de identidad y toda definición de extranjería. Clamaban su cristianismo que les hacía en un momento ciudadanos españoles de pleno derecho, castellanos o aragoneses, exactamente como los viejos cristianos: tal era la posición tomada oficialmente por la Iglesia y, lo que es más importante –añade sagazmente– por la misma Corona". Sin embargo, la aceptación cristiana no sería en muchos sincera, y así, para israelita lituano, es como nació "la idea del falso cristianismo de los conversos referido a España".

A muchos de ellos, el año 1500 les abrió esperanzas con los augurios milenaristas mesiánicos que se propalaron por Castilla. La consideración nos la trasmite Baer[573]: "Quienes creían en todos esos augurios eran artesanos conversos, zapateros, herreros, tintoreros, alfareros etc.". Los hechos ocurrieron unos ocho años después de la expulsión. "Legajos y más legajos de la Inquisición dan testimonio del movimiento mesiánico en que se vieron entonces envueltos todos los conversos de España, a la par que nos revela la imagen de aquellos profetas y profetisas, muchachos y muchachas del pueblo más humilde, que atrajeron multitudes hacia sí".

Otra cuestión, era la incierta suerte que iban a correr muchos de aquellos criptojudíos que eran los preferidos y más buscados "clientes" del Santo Oficio.

## 7. Muerte de Torquemada. Su controvertida figura

Fray Tomás de Torquemada, el disciplinado y sobrio dominico, de sólida y obstinada autoridad, empañada por un desbordado e inusual fanatismo religioso, muere en Ávila en 1498, casi a los dos años de dictarse la Bula de Alejandro VI, antes citada.

Se había retirado con carácter definitivo en 1496, a su reducto de manipulación e intriga, al Monasterio de Santo Tomás de Ávila, sin desentenderse de los negocios inquisitoriales, como lo atestiguan las Instrucciones de 1496, redactadas personalmente. Algunos rabinos milenaristas esperanzados, lanzaron a los vientos que el "Gran Leviatán" había muerto y anunciando la utópica llegada del Mesías para el año 1500.

Nacido en 1420, en Torquemada, e hijo del regidor Pedro Fernández de Torquemada y de Mencía Ortega, poco sabemos de su vida antes de que entrara al servicio de la Inquisición. Las referencias sobre su existencia, proceden de la Crónica de los Dominicos escrita en 1567, calificada como de escasa credibilidad. Casi todos los historiadores dan como hecho cierto, aunque no plenamente acreditado, que procedía de familia de judíos conversos y, concretamente que, era nieto de una conversa. Hernando del Pulgar[574], establece la relación con su antepasado, Juan de Torquemada, cardenal de San Sixto, cuyos abuelos, dice, "fueron del linaje de los judíos convertidos a nuestra sancta fe católica".

El cardenal Torquemada, su familiar, cuya activa vida eclesial se desarrolló en Roma en las altas esferas del papado, había rebatido sistemáticamente las doctrinas de la teoría racista de los toledanos, culminando en su tesis de que la religión cris-

tiana, no reconocía diferencias de raza, de sus miembros, pero que, "no hay raza más digna, más noble, más santa y más religiosa que la del pueblo judío"[575]. Era también avezado conocedor del problema converso. Sobre su influencia judaica, se pregunta Netanyahu en "Los orígenes de la Inquisición": "¿Como podía el cardenal Torquemada saber lo que dice sobre los conversos, sobre sus ideas, actitudes, preferencias religiosas?". La respuesta es: "lo sabía porque era uno de ellos, porque vivió con ellos y se comunicó con ellos y tenía directo conocimiento de sus ideas y tendencias". Juan de Torquemada, cercano familiar de fray Tomás, nacido en Valladolid sobre 1388, de padre cristiano viejo y de madre judía conversa, dominico, fue elevado al cardenalato en 1439, y tras ocupar diversos cargos en Roma, en 1465 fue distinguido por Pío II al rango de cardenal –obispo de Santa Sabina– e incluso, se le consideró después de la muerte de Pío II, como uno de los dos primeros candidatos para el papado, que rechazó por motivos de salud. Fue el miembro más sabio del Sacro Colegio Cardenalicio y considerado como "el teólogo más grande de su tiempo", falleciendo en 1468, diez años antes de que se instaurase en España la nueva Inquisición.

Lo poco que sabemos de fray Tomás, es que a los dieciséis años tomó el hábito dominicano, y, posteriormente, fue profesor del convento de Piedrahita (Ávila). Después, casi desaparece su rastro hasta que, en 1452 fue elegido prior de Santa Cruz de Segovia. Confesor y persona de confianza de Hernán Nüñez de Arnalte, tesorero y secretario de los Reyes Católicos. Tuvo asimismo, amistad con doña María Dávila, esposa de aquel y después, por su segundo matrimonio, con Fernando de Acuña, virreina de Sicilia, y también, posiblemente, de familia de conversos. Fue aquella –dama de la reina– la que puso en contacto a su confesor fray Tomás con Isabel, eligiéndolo ésta también en tal concepto. Parece ser que su primer encuentro con la reina data de 1469, cuando Isabel residía en Segovia, en cuya ciudad ejercía el priorato Torquemada, en el convento dominicano de Santa Cruz.

Consideramos a Torquemada el alma mater del desarrollo y de los altos vuelos de la Inquisición española, cuya creación se produce en 1478, por la Bula de Sixto IV.

En 1482, está al frente de la fundación del monasterio de Santo Tomás de Ávila, en la que le presta ayuda económica y colaboración personal de doña María Dávila. Es el mismo año de 1482, cuando fue nombrado por Sixto IV, en unión de otros dominicos, inquisidor de Castilla. El mismo papa había designado inquisidores apostólicos a Miguel Morillo y Juan de San Martín, de triste memoria.

La estipulada presentación papal de candidatos, para inquisidores, sería del agrado de Fernando e Isabel, y más tarde los reyes vieron en fray Tomás, la persona idónea a quien encomendar la dirección única del Santo Oficio, y le presentaron al papa como único candidato para el cargo de inquisidor general[576].

La misión encomendada por los reyes a Torquemada tenía como finalidad la organización del Santo Oficio, definir los objetivos y establecer las bases y criterios ordenancistas a aplicar en la nueva Inquisición.

Nombrado Torquemada inquisidor general, llevó a cabo, con extrema severidad los procesos contra los conversos. Hubo autos de fe en muchos lugares, siendo los más renombrados por su crudeza los de Toledo.

El inquisidor general, tenía un poder casi omnímodo. Designaba a los inquisidores de los diferentes tribunales, controlaba con habilidad y destreza todo el mecanismo burocrático procesal, recibía las sentencias, y veía, en trámite de apelación, las mismas. Se creó, en 1482, el Consejo de la Suprema Inquisición, que se reorganiza en 1488, que ha sido considerado como el verdadero organismo del control monárquico y, por tanto, político de las funciones meramente religiosas o eclesiásticas de los Inquisidores[577].

En opinión de Kamen, el peso que realmente tuvo Torquemada en los primeros años de la Inquisición, parece indicar que los dominicos controlaban a sus anchas el nuevo Tribunal, como habían controlado anteriormente, el medieval[578].

El año 1483 y siguientes, se recrudece la tensión antijudía. Se ha afirmado que el celo e intransigencia de Torquemada, en la represión de las desviaciones heréticas de los judeo–conversos, constituyó el caldo de cultivo que propició el incremento del rechazo de los cristianos hacia el pueblo judío, y por otra parte que, para el Santo Oficio en manos de Torquemada, el judío era considerado, en un principio, y decididamente después, como un obstáculo para la fe de los cristianos.

Lo que no puede desvincularse de la figura del inquisidor general, una vez tomadas todas las riendas del Santo Oficio, es que la actividad represora que ejerció al frente del mismo contra la herejía judaizante, lo llevó a cabo con mano de hierro y con fría y despiadada intransigencia. Llegó a ser, en frase de Beinart[579], "jefe indiscutible del Santo Oficio, guía espiritual, director y organizador práctico de la Inquisición, el hombre cuyo espíritu dejaría permanente huella en la Inquisición".

Sigue escribiendo el historiador hebreo, unas frases que, a nuestro juicio, retratan la figura del inquisidor general. Destaca su "capacidad de organización" y su "dinamismo", que convirtieron a la Inquisición, en un poder formidable que adquirió proporciones que nadie había previsto. Fue él –añade Beinart– quien puso los cimientos de la Inquisición, quién la diseñó y construyó, sirviendo durante toda su existencia a los intereses del Estado. Además –prosigue– fue él que creó el Consejo Supremo de la Suprema y General Inquisición, organismo que llegaría a gozar de las mismas prerrogativas que los otros consejos de la monarquía unificada. Torquemada, era eficaz y de toda confianza; tomaba además iniciativas e impulsaba a otros a tomarlas. "Emprendió la organización general de la Inquisición como

una institución estatal interna; al hacerlo, amasó y moldeó la esencia de la vida de España y en el Nuevo Mundo...".

No fue el creador de la Inquisición española, sino que fue su regulador, el que, en definitiva, la estructuró. En este aspecto regulador y ordenancista y de establecimiento de normas procesales de actuación, su influencia fue notoria, superando aquellos desorganizados y temidos tribunales inquisitoriales de la antigua Inquisición eclesiástica desprovistos de apenas normas de actuación procedimental.

Estuvo al frente de ella durante quince años, controlando sus entresijos, y consiguiendo en suma, la estabilidad del Santo Oficio. Hasta 1488 y aún después, los Reyes Católicos procuraron incrementar los poderes de Torquemada. La Inquisición –sostiene Suárez–[580], se afianzó "convirtiéndose en uno de los pilares de la Monarquía...".

Aparte de la página negra de la Inquisición, en todos los tiempos y lugares, fuese eclesiástica o de nuevo cuño, Torquemada tuvo en su haber, la página más nefasta, aún si cabe: la expulsión de los judíos de España.

Éste, a grandes rasgos, es el reflejo de la figura del monje que ya, al cabo de muchos años de producirse el reparto de funciones y el cansancio acumulado, le aconsejarán ir delegando, paulatinamente, el cargo en manos de otras personas.

Los cuatro últimos años de su existencia, bien por lo avanzado de la edad, o por el achaque de enfermedades, se retiró definitivamente a su querencia, al convento dominicano de Santo Tomás de Ávila, lugar de su fallecimiento.

Su figura –"como una sombra alargada y obscura"– no es suficientemente conocida. "Ha cargado con el sambenito de toda la crueldad institucional...". Así le describe Pérez Villanueva en "Historia de la Inquisición en España y América". Ha tenido sus panegiristas, pero también implacables e inmisericordes detractores. Calificado por algunos como "instrumento del diablo", "despiadado", el "real gobernador de España", "paradigma de la intolerancia, la represión y la crueldad" y otros epítetos, pero de lo que no hay duda es que nunca aspiró al poder mundanal –a no ser que todo ese tráfago cruento e inhumano del Santo Oficio fuera para él su poder mundanal– y tampoco ambicionó cargos en la Corte ni en la Iglesia.

La descripción del personaje, por críticos e historiadores, nos ofrece dos versiones. Unos, los panegiristas –algunos apasionados "torquemadistas"– que le presentan como arquetipo de virtudes, y otros – son legión– los que le tachan como uno de los personajes más odiosos y vituperables de la Historia española. Sin embargo, envuelta su figura dentro de una niebla y desconocedores todavía de su auténtica personalidad, y de sus reflejos, y de sus motivaciones, no exentas de rigor y de crueldad en su actuación al frente del Santo Oficio, no podemos emitir una

opinión definitiva, y máxime cuando no existe ningún estudio de conjunto y avalado. Es curioso pero nadie se ha atrevido a hacerlo sobre su figura.

Su persona ha tenido feroz y amarga crítica, inhumana, y a veces desproporcionada, y hasta la animadversión le ha seguido post mortem. Lea le reprocha su severidad y su crueldad, pero subraya su honestidad, inteligencia y capacidad de trabajo en organizar el Tribunal y, alaba el acierto de los reyes para proponerle como inquisidor general[581].

En el tratamiento historicista del personaje, predominan los tintes negativos, y los epítetos más denigrantes y crueles. Otro sector de la crítica –los menos– contemplan a Torquemada como un personaje que, siguió a machamartillo, imperturbable y disciplinado, los dictados religiosos de la fe de su época.

En lo que todos coinciden es en su severa austeridad, renuncia a cargos públicos y obispados y arzobispados, una fe incuestionable en la que él creía a ciegas, y desde luego, con gran ascendencia sobre la reina y amado y distinguido por los papas de su tiempo, como se revela en los diversos Breves que le enviaron. No obstante, su nombre está unido inexorablemente a lo más negro de la Inquisición española. Figura controvertida a la que, se sitúa ubicada entre la exageración y la leyenda, hombre a quien se atribuye el mayor número de víctimas que produjo la maquinaria inquisitorial. Incluso, algunos detractores, le consideran merecer pasar a la historia como "enemigo público de la humanidad", al acusarlo de ser el responsable de las atrocidades atribuidas al Santo Oficio de fines del siglo XV.

La relación de sus panegiristas y de sus detractores es muy extensa, pero entre las numerosas opiniones destacamos las siguientes:

Palacio Atard, estima que sus detractores –que desean convertirlo en el símbolo del fanatismo– lo han considerado como "hombre de una piedad tenebrosa". El mismo historiador, ratifica su rigurosidad e intentando dulcificar los tintes sombríos en torno a su figura, lo califica como "hombre ferviente pero no inhumano"[582]. En opinión de Guy y Juan Testas[583], "las reservas no permiten pensar que se trataba de uno de esos hombres fríos e implacables a quienes sostiene y ciega la mayor incertidumbre", aunque, considera que, "naturalmente nos parece suficiente para cimentar la tenebrosa reputación del personaje presidiendo un Tribunal que, en vez de emanar una religión de Amor, fue un símbolo de odio y crueldad".

Damos la versión de un panegirista. Se trata del insigne historiador y documentalista Dr. Cándido Ajo: "Varón de virtud y ciencia probadas, de su actuación y rigor, no tanto como le achacan los enemigos, los mismos de la leyenda negra; suyas son las varias "instrucciones" de la organización...; del manejo de cientos de legajos –dice– saqué la conclusión de ser el Tribunal más justo que haya existido, entendida "justicia" como juzgar conforme a la ley, donde jamás se condenó a un reo sin previa confesión reiterada de haber cometido "tal delito"[584].

Es cierto que, como inquisidor, dejó en su actuación una gran impronta por su dinamismo, y que él fue quien, con su pasión ordenancista, redactó las primeras "Instrucciones", fundamento jurídico del Santo Oficio. Asimismo, corrigió y enmendó excesos y abusos de los tribunales inquisitoriales que se apartaban del rígido ordenamiento establecido para la Inquisición, e incluso llegó a destituir por su indigno comportamiento a algunos inquisidores y, en suma, ejerció moderación en los Tribunales que de él dependían y de los inquisidores que los formaban.

El historiador Houillón, traza una semblanza de Torquemada: "un hombre místico, despegado de las contingencias de este mundo, muy estricto, tanto consigo mismo como con los demás, incorruptible". Sin embargo, oscurece su apología, al considerar que, en su nombramiento de prior demostró que había una tentación contra la que no sabía resistirse: la del poder, un poder que para el mismo historiador, "le permitiera llevar a cabo las aspiraciones de su fanatismo religioso".

En versión ponderada de Suárez, "la acumulación de poderes ha contribuido a crear, en torno a Torquemada, esa espesa leyenda, alimentada con toda lógica, por quienes se hallaban en situación de perseguidos"[585]. Le define como hombre de "sólida virtud y sin brillantes dotes intelectuales...". Y, refiriéndose a la represión que existió y fue muy dura para a los encausados, comenta que, en aquella época "la represión por motivos religiosos –pronto se sumarían a ella los protestantes– estaba considerada en toda Europa como deber primordial del Estado", y por ello, en su opinión, Torquemada "trató de cumplir lo que consideraba un deber".

John Lynch[586], le retrata como "hombre piadoso y taciturno" y "enemigo implacable de la herejía". No refleja más que una escueta semblanza.

El historiador norteamericano Willians Thomas Walsh[587], hace de Torquemada un retrato amable: "Pocos hombres en la Historia han sido más cruelmente caricaturizados por la ignorancia y la malicia, que este humilde hombre de oración, dotado de vastos y terribles poderes, los cuales recayeron en él, contra su voluntad". Rechaza que el inquisidor fuera un "nuevo Nerón, monstruo de iniquidad". Y le califica como "hombre agradable, amable, trabajador, hábil y modesto, cuya principal ambición consistió en imitar a Jesucristo". En otro lugar[588], recuerda como Sixto IV y Alejandro VI, elogiaron su celo y sabiduría. Sin embargo –según Walsh–, Torquemada "mostraba una gran severidad hacia quienes consideraba culpables". Javier Feci[589], dice sobre el inquisidor: "se trata, sin duda, de una figura inteligente, descendiente de conversos –lo que explicaría en parte su celo desmedido– aunque muy deformada por las exageraciones y tópicos". El Dr. Ajo viene, en parte, a refrendar su opinión[590], manifestando como en la defensa de la fe cristiana, "descuella en España fray Tomás de Torquemada, hombre de profunda formación y exquisita justicia, que la posteridad mal informada ha desfigurado y vituperado con acritud, cuando él cumplió a la perfección el encargo que le die-

ron, evitando entre nosotros las feroces luchas que se desarrollaron en toda Europa". Insiste el Dr. Ajo en las "guerras de religión", que volvemos a insistir, nada tuvieron que ver con el problema religioso hispano.

Y de nuevo Suárez Fernández en otro estudio[591], considera que Torquemada "no es el torturador que se nos pretende hacer creer, sino la personalidad que trata de poner orden", justificando su tesis aduciendo que, en aquel tiempo, el rigor "era un valor universalmente admitido. Había incluso el convencimiento de que permitía reducir el número de víctimas". En otra obra, el mismo autor[592], viene en cierto modo a justificar o paliar sus excesos: "Si se excedió en el desempeño de su misión, procedió siempre por el mejor deseo; tuvo aciertos de legislación y de política extraordinarios".

Un torquemadista y panerigista Llorca[593], califica a Torquemada como hombre de "sólida virtud y celo ardiente por la defensa de la religión". Esto –para Llorca– forma como la base o sustento de su carácter "serio y poco accesible a cierta clase de blanduras, en ambiente del tiempo, poco propicio a contemplaciones con los enemigos del Estado y de la Religión; el peligro inminente por parte de los falsos cristianos". Todo esto explica suficientemente, en su opinión, el rigor que imponía a su obra.

Y como final, entre la relación de apologistas, aunque en la nómina existen muchos más, Miguel de la Pinta Llorente que, en su Historia de la Inquisición, le define como persona ni fanático ni intransigente, sino hombre "recio y sano, exponente de una edad eminentemente cristiana, donde todo el mundo creía y, por consiguiente, donde no tenía vigencia la heterodoxia".

En el otro platillo de la balanza, sus detractores que, superan a los apologistas. Dice Ángel Alcalá[594], que Torquemada ha sido y sigue siendo el más vilipendiado. Subraya que abundan los panfletos indignos de "hacer gemir las prensas". Para Lea, criticado en vida, lo fue también después de su muerte.

Y es que, en efecto, se le trata y se le censura, por estimar que en rigor, el inquisidor y la Inquisición española eran los responsables de muchas injusticias y amparadores y encubridores de los actos de tortura y el tormento a los reos, de la delación anónima, de las incautaciones de bienes y de las muertes en las hogueras.

No existen datos fidedignos sobre el número de quemados en efigie o en persona, ni de los encausados por la Inquisición, pero las cifras, sino tan desmesuradamente elevadas como las que se han dado, tuvieron una entidad muy considerable. Siempre será la gran incógnita. La crueldad atribuida a Torquemada, ha estado presente en todo momento al definir su actuación, como inquisidor general.

Por ello, y sin pretender contabilizar las víctimas, cosa que nunca podrá verificarse, surgieron los detractores. En opinión de Joseph Pérez[595], "era una mezcla

curiosa de austeridad y fausto", aunque, en su vida personal, "un modelo de ascetismo". Considera que Torquemada ha pasado a la Historia "como el Inquisidor por antonomasia, símbolo del fanatismo y la crueldad de una institución odiosa".

"Ningún otro individuo, escribe Sachar[596], podía haberse adaptado tan bien a aquel régimen de fanatismo implacable". En opinión de otros fustigadores como Gaudencio Hernández García, "creó una sociedad cimentada en el miedo y las llamas y no en el consenso y la solidaridad"[597]. El mismo incide aun más sobre las secuelas de la represión inquisitorial: "no estuvo solo en quemar los cuerpos de unos cuantos miles, estuvo sobre todo, en consumir la luz de las almas, en imponer la memoria de la inacción y las sombras del oscurantismos a millones de almas".

Suárez le define como producto de una convicción que compartían amplios sectores de la sociedad y especialmente los propios reyes, que llegaron a demostrar su confianza en él, por lo menos hasta 1493[598]. No olvidemos que, el problema del criptojudaísmo era un asunto de Estado.

Doris Moreno[599], se refiere al celo en las tareas inquisitoriales, aunque estima que era un "celo atribuido en buena parte a sus raíces conversas. Los tintes tenebrosos con los que ha sido descrito –añade– han oscurecido totalmente su figura".

Se le ha reputado por otro sector de la crítica histórica, como el dominico que, procedente del grupo de judíos conversos, imprimió el carácter que imperaría hasta la abolición de la Inquisición, y el monje que demostró en su actuar, poseer un alto grado de odio, contra el judaísmo, del cual procedía. Otros muchos han considerado que fue extremadamente duro y odiaba con toda su alma a los conversos.

Prescott –uno de los más acérrimos detractores del dominico– recogiendo lo que se pensaba en la Europa de mediados del siglo XIX, dice: "Torquemada se halla condenado a la infame inmortalidad, por el papel tan principal que en la tragedia de la Inquisición desempeñó". Para el mismo, como en general para la historiografía moderna, intolerancia y superstición son los vicios más mortales del corazón. "El celo de este hombre –agrega Prescott– era de un carácter tan extraño, que puede muy bien decirse que rayaba en la locura. Su historia puede considerarse como una prueba de que entre todas las flaquezas, vicios de la naturaleza humana, ninguno hay tan fecundo en males para la sociedad como el fanatismo".

El teólogo, Juan María Laboa[600], estima que actuó ciertamente "con excesiva severidad y rigor", aunque reconoce que la actitud intolerante estuvo presente en los tribunales de los diversos países.

Y no podemos dejar de mencionar, por su indiscutida autoridad, la opinión de Baer: "Torquemada marcó la pauta de aquella política religiosa que se levantó en España contra el judaísmo para exterminarlo. Sus decisivas órdenes, podían haberse promulgado sin más que la aprobación del rey y de la reina. Pero aquellos reyes

–agrega– no sacaron a Torquemada de su celda monástica para que les ayudara en la política civil y secular, sino que fue el celo religioso que impuso al brazo secular al servicio de aquel fraile y le obligó a dejar de lado todos los intereses políticos y económicos por grande que fueran"[601].

Tampoco podemos dejar de consignar por su reconocido prestigio en estos temas, la tesis de García Cárcel y Moreno Martínez[602] que, consideran el celo de Torquemada en las tareas inquisitivas e inquisidoras, atribuible, en buena parte, a sus "raíces conversas".

La nómina de críticos, censores y detractores sobre la figura de Torquemada, es abrumadora. Sigue despertando rechazo. Existen no obstante pocos datos que nos permitan hacer una cumplida e imparcial radiografía de este fraile enigmático, severo y contumaz en sus actuaciones, de este dominico austero, frugal en el comer, durmiendo en un catre sin sábanas, sobre dura tabla y de vestir sencillo, de este monje que era severo consigo mismo y con los demás, pero de piedad tenebrosa. No negamos en que para el Santo Oficio fue un destacado legislador, y que intentó por todos los medios racionalizar y estructurar el caótico y vetusto procedimiento inquisitorial medieval, pero no podemos hacer abstracción ni desligarnos del tiempo en que vivió, tiempo de extremados rigores. Es preciso situar su figura dentro de las circunstancias y de la ideología y del apasionado sentir religioso de su tiempo, un tiempo cruel y estremecedor. No deja de sorprendernos su actitud de obstinada intransigencia, aunque fuera encubierta, hacia los judíos.

La crítica histórica en general, y muchos historiadores en particular, se ha ensañado y cegado contra su figura que tachan de repulsiva, intolerante y sanguinaria. Sin absolverle de sus acciones, implacables y odiosas, que tuvo al frente del Santo Oficio, hay que situarnos, –ello es obligado–, como antes decíamos en la época y en el entorno en que se desenvolvió su existencia y su actuar. Tiempos extremosamente duros en los que en Europa, y en España en particular, la herejía fuere de la clase que fuere, era considerada como el máximo, odioso y vituperable delito que podía cometerse.

Torquemada, fue un producto del acongojado e infame mundo en que le tocó vivir, lleno de intolerancias, que se adaptó a los convencionalismos y a las exigencias de aquella sociedad y estructura religiosa y fue, a su modo, un fiel y puntual seguidor de la Iglesia católica, creyendo siempre que en su actuación estaba la suma verdad y el recto proceder. Ni ángel ni demonio, simplemente un religioso con una desbordada carga de fanatismo, anclado en su tiempo y en las corrientes dominantes sobre el modo de actuar contra la heterodoxia, y, en particular, sobre el criptojudaísmo; un hombre fiel a su orden dominicana, ariete desde siempre contra la herejía, contra los errores en materia de fe. Le perdió, su acendrado y enfermizo fanatismo y, le ayudó en su ejecutoria, el sentirse respaldado del apoyo real, y sobre

todo, del pontificado de sus días que le enalteció y mimó demasía. No debe cargarse todo el peso del oprobio sobre sus hombros. El mundo en su torno era cruel e intolerante, y además, en definitiva, Torquemada seguía las directrices del papado, porque estamos centrando toda la culpa sobre un hombre, pero la orillamos y no la centramos, sobre aquellos pontífices que conocían, a pie enjuto, los métodos inquisitoriales y su trágico final, y los aprobaban, o al menos, no arbitraban en general medios para impedirlos, y hasta en sus Breves enaltecían y refrendaban a veces el actuar del inquisidor general.

Las opiniones sobre el fraile dominico hemos visto que son muy dispares. ¿Fue un fanático religioso? ¿Obró impulsado por la rigurosidad exigida por el tiempo en que le tocó vivir? ¿Fue un luchador contra la heterodoxia de la época? ¿Fue un hombre honesto cuyo celo por la fe católica le hizo cometer estragos? De todo un poco.

Torquemada fue un tenaz e incorregible fanático producto de su tiempo. Su imagen, su cerrado y perverso obscurantismo, quedó grabado en las mentes de judíos y conversos como arquetipo y símbolo de la intransigencia, y sería condenado, como dice Prescott "a la infame inmortalidad". La repulsa hacia su figura se trasmitirá a futuras generaciones de judeoconversos, y de los propios judíos que, en medio de inmensas penalidades, consumieron su existencia en exilios.

El inquisidor general fue enterrado en el monasterio de Santo Tomás, principal escenario de su actuación inquisitorial, el 18 de septiembre de 1498. Fue sepultado en una capilla del monasterio[603]. Describe Ruíz Ayúcar, que para su enterramiento se escogió el Capítulo del Monasterio, tal y como se consigna en el Libro Becerro al tratar de la sepultura del obispo de Salamanca e inquisidor Francisco de Soto y Salazar, quien había pedido el mismo lugar, "y porque el Capítulo no se le pudo dar por estar enterrado en él, el muy reverendo padre fray Tomás de Torquemada, confesor de los Reyes Católicos y Primer Inquisidor General de Castilla, por vía de concierto se le dio la Capilla de San Miguel..."[604]. Lea nos da idéntica versión y refiere que entonces –1572– "se expandió un sobrenatural aroma de deliciosa dulzura que causó gran confusión a los que se dedicaban a la sacrílega tarea". El provincial de los dominicos castigó a los autores del traslado, y el historiador Garibay pidió al inquisidor general Quiroga que ordenase la restitución de los restos a su lugar de descanso original, lo que se hizo en 1586[605].

Los historiadores de Ávila refieren como lugar del enterramiento la actual sacristía del convento, que pudiera ser la denominada del "Capítulo" a que antes se alude, y que se colocó una losa de pizarra[606]. Otros, refieren que la losa sepulcral era de alabastro.

El texto del epitafio de la sepultura del Inquisidor General nos la proporciona Gil Gonzáles Dávila[607]: "HIC IACET REVERENDISSIMVS PATER FRATER

THOMAS DE TURRE CREMATA, PRIOR SANTAE CRVCIS. INQVISITOR HVIVS DOMVS FVNDATOR. ANNO DOMINE 1498, 16 SEPTEMBRIS".

Gómez Moreno[608], al referirse al Monasterio dice que el epitafio que le honraba como "hvivs domvs fundator", era a "despecho" de Arnalte, primer esposo de doña María Dávila, inspirador y cofundador del Monasterio, y de los Reyes Católicos que tanta contribución tuvieron también en la construcción del templo.

Allí, en aquel, templo grandioso prototipo del gótico imperial, fue enterrado el inquisidor general. Era el mismo donde se exhibieron los sambenitos "de condena y vergüenza" de los judaizantes en lugar de hacerlo en sus propias parroquias.

La religión clandestina de los judeo-conversos, la practica del criptojudaísmo, aparece como hecho innegable y, en muchos casos, se trasmite de generación en generación. El criptojudaísmo se mantuvo vigente durante siglos y fue más acusado allí donde más se prodigaron las ficticias conversiones. No era éste el caso de Ávila, aunque no deja de ser sorprendente el suceso que se cita, no documentado, allí ocurrido en 1836, protagonizado por un grupo de exaltados –¿criptojudíos?, ¿liberales?, ¿criptojudíos–liberales?– que al cabo de cuatro siglos, profanaron la tumba del inquisidor en la sacristía del convento dominicano. Sus restos no descansaron en paz y, tras ser salvajemente profanados, fueron quemados y aventadas sus cenizas en el "brasero de la dehesa". Todo, en el mismo escenario y sobre el mismo montículo cuadrangular de tierra, en que fueron quemados y aventadas sus cenizas en el "brasero de la dehesa" los condenados en el proceso sobre el Niño de La Guardia. "Sus huesos, dice Jiménez Lozano[609], tuvieron el mismo destino que tantos otros que él, en su furia purificadora, ordenó aventar o quemar".

Hoy no quedan en el Monasterio dominicano abulense, ni tan siquiera trozos de la lápida que cubría los restos del monje que propició la expulsión judía y que con ello, provocó un auténtico cataclismo, y que, contribuyó, en gran escala, al rosario de desventuras de los expulsados, y únicamente queda en sus cercanías, una calle dedicada a su nombre, mientras se omite y silencia en el callejero abulense a fray Hernando de Talavera, coetáneo del inquisidor general, obispo de Ávila en tiempos de Inquisición, y después arzobispo de Granada, auténtico apóstol de la tolerancia y una víctima más del Santo Oficio.

# XIX

# LA POBLACIÓN JUDEO–CONVERSA DURANTE EL SIGLO XVI

## 1. El problema converso

Nos situamos en el siglo XVI. Ya está plenamente logrado el "Estado–Iglesia", como creación o conquista de masas resentidas y por conversos, o descendientes de conversos, ansiosos de olvidar que lo eran en afortunada expresión de Américo Castro[610]. Lo que había constituido el ser y principio de la vida judaica, derivaba en "una furia proporcional, al deseo de alejarse de sus orígenes". Son momentos en que la sociedad española, artificiosamente, iba "fanatizando su cristianismo". Pronto, se ha afirmado que, los judíos convertidos, –"desjudaizados"–, lo fueron a un cristianismo ibérico que a su vez tenía mucho de semita[611].

Con la desaparición de Torquemada, no se cerraban los problemas. La Inquisición, aparato monstruoso bien estructurado, afianzado y amarrado por Torquemada, que lo dejó todo "atado y bien atado", persistiría en su odiosa actuación ampliando sus poderosos tentáculos por el Nuevo Mundo hasta el siglo XIX en que cerrasen su ciclo las Cortes de Cádiz, aunque después se reabriera en pasajera vigencia.

El aparato represor, se extendió hasta los más bajos confines de América. Increíble, asombroso organismo el del Santo Oficio que pudo pervivir incólume durante siglos en España y ensanchar sus sedes hasta la lejana América. Muchas veces hemos pensado que, si todos los desvelos puestos al servicio del Santo Oficio en el Nuevo Mundo, se hubiesen dedicado allí en el ordenamiento comercial y financiero, y en una asistencia más efectiva a las Comunidades indígenas, España hubiese sido admiración de propios y extraños, y su economía colocada a alturas insospechadas, pero no fue así. Los esfuerzos se derrocharon –a la postre creemos

que inútilmente– en perseguir sin tregua a la herejía, y a persistir y empecinarse en la más retrógrada intolerancia religiosa.

El fallecimiento de Torquemada no afectó en absoluto al Santo Oficio. Dejaba perfectamente estructurada y firme la vasta organización inquisitorial y sus riendas serán llevadas por Martín Ponce y Alfonso Suárez de Fuentesalce y ya, en 1498, por Alejandro VI, se designa nuevo inquisidor general para los reinos de Castilla y León y de Granada, a otro dominico, fray Diego de Deza, aunque posteriormente, antes del 26 de agosto de 1500, el mismo es designado inquisidor general para todos los Reinos.

Deza será responsable, por acción u omisión, de las brutales persecuciones desencadenadas por el Santo Oficio. Sus sucesores, serán más cautos y moderados y algunos, como señala Joseph Pérez, destacarían "por su altura de miras", citando entre aquellos a Cisneros, Alonso Manrique, el cardenal Quiroga, Fernando Valdés... No hay duda que, con el paso del tiempo, la Inquisición evolucionó. Se preguntan García Cárcel y Doris Moreno: ¿Qué tiene que ver Torquemada con Espinosa o éste con Ramón José de Arce? Indudablemente, nada.

En lo que respecta a la orden dominicana, no todos sus componentes fueron "torquemadistas". La Orden de Predicadores sufrió una inesperada evolución que ya tenía sus preludios. Antes, Colón se había puesto en 1486 en contacto con los dominicos, teólogos, cosmógrafos y matemáticos de San Esteban de Salamanca, y éstos contribuyeron a lograr el apoyo de los Reyes en la empresa colombina. Y después, precisamente, dos dominicos del Monasterio de Santo Tomás de Ávila, se distinguieron en la evangelización en el Nuevo Mundo, desprovistos ya de intolerancias y de rechazos: Pedro de Córdoba y Antonio de Montesinos. Ambos, junto al también dominico Bartolomé de Las Casas, serán con el beneplácito y apoyo regio, los defensores a ultranza de los derechos de los Indios y los pioneros en la defensa de las Comunidades indígenas del Nuevo Mundo, y los inspiradores de la Carta de los Derechos Humanos, que representan las Leyes de Burgos, los auténticos fundadores del Derecho de gentes. Los dominicos fueron, en la epopeya americana, los que más se esforzaron en la lucha por la libertad del indio.

En definitiva, la orden dominicana se abrió generosa al mundo y acusó un enorme cambio estructural e ideológico, una inesperada evolución, en nada similar a la actuación de la misma en toda la etapa inquisitorial eclesiástica y en la nueva Inquisición.

En la Península, durante el siglo XVI, los dramas de los cristianos nuevos no se extinguieron. Quedaban la Inquisición, los conversos y los un tanto racistas "Estatutos de pureza o limpieza de sangre" que, durante al menos dos siglos, van a enturbiar, amargar y distorsionar a la sociedad española.

La vida social y religiosa, aunque en apariencia mostrase uniformidad de credo, era un auténtico mosaico de situaciones, acalladas por una agresiva intolerancia. A este aspecto, se refiere Caro Baroja[612], cuando alude a "la idea de la falsedad en las conversiones colectivas o forzadas" que, en efecto, gravitaban sobre muchas conciencias en el siglo XVI. Arguye Caro, que para unos fue mal que pudiera haberse evitado y, para otros, medida imprescindible. No podemos predecir el giro que hubiese dado la Historia española de haberse adoptado la libertad natural de adopción de credo religioso, sin cortapisas y sin la coacción, que supuso poner sobre los judíos una espada de Damocles: O conversión o exilio. La tolerancia religiosa hubiese originado, qué duda cabe, sus problemas, pero la intolerancia los multiplicó.

Lo cierto es, dice Domínguez Ortiz[613], que la existencia de los conversos, más aún que la de los propios judíos, envenenó la vida española durante siglos. Los cristianos nuevos, buscaron acomodo, como afirma José E. Doménec, en una sociedad dominada por el casticismo de los cristianos viejos, aunque no siempre lo consiguieron ante la obsesiva insistencia sobre la Limpieza de Sangre.

Y es que, realmente, fue muy dura la existencia social del converso en su atosigante entorno vital y, también, la de los que tenían remotos o próximos antecedentes judaicos. La escisión social fue de tal envergadura que se produjo el fenómeno de que muchos cristianos nuevos trataran de abandonar la Península, no solamente hacia finales del siglo XV, sino en pleno siglo XVI, buscando afanosamente tierra en donde no se mirasen con lupa sus antecedentes judaicos, buscando en suma, lugares en que, sin enconos ni cortapisas de sangre, pudieran simplemente vivir.

Entre los conversos se daban una gran variedad de situaciones, y excusamos decir que, la Inquisición estaba siempre al acecho de sus actividades, pero ello no era óbice para que, por ejemplo, el cardenal Cisneros requiriese los servicios de dos conversos, destacados hebraístas, para la elaboración de la Biblia Políglota.

La suerte de los que se quedaron fue tan varia –dice Domínguez Ortiz–[614], que resulta desorientador hablar de los conversos como "una minoría homogénea" y refiere que, existieron familias que conservaron su pureza racial a costa de contraer matrimonios endogámicos, y otras que, por matrimonios mixtos, "diluyeron su sangre hebrea, reducida, al cabo de varias generaciones a proporciones residuales". Añade que, existieron conversos sinceros y criptojudíos en el seno de una sola familia que, a veces, originaron una atmósfera de suspicacias y recelos mutuos, y que también, se dio el caso de muchos conversos que hicieron fulgurantes carreras al integrarse en el cristianismo, en tanto otros, permanecieron en la obscuridad o fueron aniquilados por la máquina inquisitorial.

La expulsión judía, representó un atraso para la cultura española, de la que no se libraron la cultura religiosa y la mística, pero, aún así, florecieron en el siglo

XVI destacadas figuras procedentes del linaje judaico. Si la presión inquisitorial contra conversos y la expulsión judía no se hubiera llevado a cabo, la aportación hebrea a la cultura religiosa hubiese sido excepcional, pero en aquel trance, los descendientes de judíos emprendían otro camino y aportaban, ya en su situación de nuevos cristianos, lo inimaginable en el campo religioso y místico.

José Carlos Gómez–Menor[615], realiza un brillante estudio sobre el tema. Inicia el mismo, sentando como base que, en el Renacimiento hispánico destaca con luz propia, por sus méritos, un numeroso y selecto grupo de descendientes de hebreos hispanos, los que después de la crisis de 1391, se incorporaron con plenitud a la sociedad española en el transcurso del siglo XV. No obstante, durante el siglo XVI, –comenta–, muchos descendientes de judeoconversos, "se entregaron con entusiasmo a las tareas propias del ministerio pastoral dentro de la Iglesia (los clérigos) o colaboraron en tareas complementarias (los laicos y seglares)".

Menciona el historiador, entre otros, porque el listado es largo, a personalidades con ascendencia judía que dejaron su impronta en la España ya "oficialmente", sin hebreos: fray Hernando de Talavera, Antonio de Nebrija, Alfonso de Zamora y Pablo Coronel; los franciscanos Bernabé de Palma, Bernardino de Laredo, y Francisco de Osuna. Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz (con sangre morisca materna y judía paterna). Pone sus dudas sobre Juan de Robles (Fray Juan de Jesús María, Carmelita) y la carmelita Ana de Jesús.

En cuanto a escritores religiosos, sor Jerónima de la Asunción; dudosos fray Gabriel Téllez y Tirso de Molina. Juan de Ávila, el maestro Pedro Sánchez Ciruelo, el Dr. Ponce de la Fuente, Francisco Ortiz, franciscano, el obispo fray Antonio de Guevara, el andaluz padre Alonso Lobo. En la Orden de Predicadores, fray Francisco de Vitoria, y en la de San Agustín, fray Luis de León. Menciona, asimismo, a Diego Laynez, sucesor de San Ignacio de Loyola, Pedro de Ribadeneyra, Francisco de Toledo y Francisco Suárez, y como colofón, Juan de Valdés y Luis Vives. Se trata de un magnífico estudio, valioso por las fuentes que cita en su labor investigadora.

Sacamos en conclusión, que los más altos personajes de la vida místico–religiosa del siglo XVI, proceden en su mayoría de linaje judío.

Américo Castro, afirma sin pestañear[616], el carácter judaico o judeoconverso de un plantel de intelectuales del siglo XVI, y aparte de los citados por Gómez Menor –aunque existen muchísimos más– consigna a Diego de Valera y Fernando de Rojas, y en duda, la procedencia hebraica de Gracián y de Mateo Alemán.

Por lo tanto, no puede obviarse la presencia de conversos e hijos de conversos que, en el siglo XVI van a engrosar las filas de la cultura y los cuadros de la religiosidad cristiana. Sin embargo, el hecho evidente, como apunta Ángel Alcalá, es que algunos de los más excelsos escritores, humanistas, reformadores cristianos,

místicos y santos del Siglo de Oro, tenían en sus venas sangre de no remoto origen judío y padres o bisabuelos, que habían sido fieles cumplidores de la Ley mosaica.

Se opera por lo tanto, un trasiego de personalidades del mundo judío, al campo cristiano, que van a incrementar y dignificar los espacios religiosos y culturales del cristianismo, con espléndidas aportaciones. Muchos, la mayoría de las grandes figuras de escritores del siglo XVI, eran de origen converso. No obstante, y a juicio de Américo Castro, estos judeoconversos reunían determinadas características que resume, en su actitud crítica, la amargura, el desdén hacia las ideas aceptadas y los mitos sociales, el irónico distanciamiento, y es curioso, también, de una religiosidad más profunda, lo que equivalía a un proceso de un auténtico cristianismo. "Y que decir de los conversos –se pregunta M. Hatchwel Toledano[617]– cuyos ancestros habían sido bautizados por la fuerza. Es de ellos que desciende un gran número de los que hicieron la gloria de España en el siglo XVI".

Nos sentimos identificados con la visión que nos brinda Gitlitz[618]: "Cuando descendientes de conversos del judaísmo ibérico se encontraban aislados del judaísmo tradicional e inmersos en un mundo de creencias cristianas, los artículos centrales de su fe sufrieron cambios profundos". Tal vez, es nuestra opinión, que el aislamiento, el ensimismamiento, la soledad en suma, propiciaron este cambio.

Observa el historiador, tantas veces merecidamente citado que, aún no había transcurrido una generación tras la expulsión y que entonces, la mayoría de los conversos, "eran más cristianos que judíos. Incluso –dice– quienes optan por judaizar y aferrarse a cuantos restos de prácticas y creencias quedaran a su alcance, eran al mismo tiempo católicos practicantes (ya no simples creyentes). Los criptojudíos –y en esto hace mucho hincapié– no tenían libros judíos, nadie que instruyese a sus hijos en el hebreo, ni talmudistas que refinaran las ideas de los adultos, ni sesiones de estudios los sábados".

Indudablemente era materialmente imposible, que con tales limitaciones, las generaciones descendientes de conversos pudieran seguir adscritos al judaísmo y aún así, los hubo. Todo ello, y el inexorable paso del tiempo, fueron borrando paulatinamente el hebraísmo o la razón de sentirse o considerarse judíos, hasta su extinción. Bien es cierto que, quedaron actitudes, posturas y *cultemas*, marcadamente judaicas que, sin querer, se harían patentes en la vida social. En opinión de Sicroff[619], lo común, a todos estos conversos, "era el agudo sentido de experimentar una existencia problemática y la expresión personal que de ella ofrecían, la cual, según su mayor o menor proximidad a antepasados judíos y judaizantes, dejaba entrever, en varios grados, su judaísmo ancestral refractados en su vida de cristianos".

No obstante y, pese a estos logros para el cristianismo –pero no para el judaísmo–, el incremento de los conversos después del destierro hebreo, envenenó la vida

española durante siglos, ante la existencia de dos categorías de conversos, los falsos y los que habían afrontado con sinceridad el bautismo. Pero todos, absolutamente todos, estaban en el ojo de mira de la Inquisición y observados por los cristianos, y ello, considerando que los que denomina Domínguez Ortiz "comuneros auténticos", es decir cristianos fieles, fueron mucho más importantes en calidad y significación que los propios criptojudíos.

Todo este enmarañado tablero de complejas situaciones, no dejará de avivar el permanente e inacabable antagonismo entre cristianos viejos y conversos, enfrentando a los conversos–intelectuales con los primeros. "Ambos polos, refiere Javier Varela[620], están sumidos en una situación angustiosa". "...Los intelectuales conversos, es decir, –todo intelectual– está sometido con su consciencia del conflicto a una angustia multiplicada. Ellos, siguen braceando agónicamente –bonita expresión la de Varela– salvando su intimidad de entre el piélago en que viven los acoquinados por una misma creencia". Y no podemos sustraernos a reseñar la tesis cierta que mantiene el mismo pensador español: "La creación literaria o artística continúa siendo un remedio de la soledad, del cerco a que están sometidos por los limpios de sangre". Y cita una frase espléndida de Américo Castro, que debe ser tenida en cuenta al analizar estas contradictorias situaciones en que se encuentra sumido y atrapado el converso y la relación que tiene en su proyección o incorporación a la cultura: "A la angustia de los conversos debe España las cimas de su civilización, literaria e intelectual de aquel siglo"[621].

Otro aspecto que no se puede dejar en el tintero, es la valiosa aportación de los intelectuales conversos, del siglo XVI, en el ansiado reformismo de la Iglesia en los Reinos peninsulares. Nos referimos a los que denomina Kiplitz "conversos asimilacionistas". Hacemos alusión a aquellos judíos que pasaron de lleno a las filas del cristianismo con sinceridad, de buena fe y sin prejuicios, de los que, dice el historiador, "sintieron también el impulso de escribir sus experiencias y preocupaciones". Y aduce que, "sus escritos –aunque muy diversos, en cuanto a finalidad, estilo y planteamiento,– revelan objetos comunes de animadversión: las conversaciones forzadas, la Inquisición, los Estatutos de Limpieza de sangre, y en general todo aquello que huela a creencias impuestas por la fuerza en lugar de inducidas mediante la educación"[622].

En opinión de Kiplitz, muchos asimilacionistas intelectuales, confundidos y quejosos de una sociedad que los acorralaba y, una burocracia que parecía estar en continuo acecho, "desahogarán su malestar en las letras ...En casi toda la literatura transicional late una profunda insatisfacción con las devociones superficiales del catolicismo español y una preocupación por la podredumbre moral que se percibe en la sociedad española". Por ello, aburridos "de verse categorizados y estigmatizados en grupo, los escritores conversos tendían a hacer hincapié en la motivación per-

sonal y la responsabilidad del individuo". Y es curiosa la reflexión profunda que nos hace: "Casi nunca, por supuesto escribían sobre judaísmo o criptojudaísmo, y rara vez criticaban a la Inquisición directamente. Esos temas, no solo estaban prohibidos, sino que tenían poco que ver con su programa fundamental"[623]. Y subraya las palabras de Márquez Villanueva: "la tragedia íntima de los conversos importantes, no consintió en sentirse judíos dentro de una sociedad gentil, sino en la dolorosa experiencia de verse sometidos a la injusticia y a la sospecha, por una religión que no les parecía lo suficientemente cristiana". Por eso fueron, en cierto sentido, auténticos reformadores, de una Iglesia tan necesitada de reformas.

En definitiva, los conversos de corazón reclamaban, exigían a la Iglesia y a la sociedad cristiana, unas pautas de vida, en todos los órdenes, de conformidad con la doctrina que ellos habían adoptado, y en cuyas filas se habían alineado con sinceridad y entrega. En el fondo, eran personas que no querían verse decepcionadas en sus nuevas creencias. Demandaban, con tintes de exigencia, a la sociedad, y ello era lógico, en la que con grandes esfuerzos intentaban integrarse en plenitud, que sus pautas y formas de vida estuvieran en conformidad y rigurosidad y, acordes con los postulados del cristianismo auténtico que ellos y sus familias, de buena fe y en momentos duros, habían elegido, renunciando a la religión judaica, que era la de sus progenitores y su mayor bien en su mundo.

Se cita por algún historiador, el caso del converso Alonso de Oropesa, general que había sido de los Jerónimos, que era de la opinión de establecer entre los cristianos dos castas, la de los viejos y la de los nuevos. Una solución absurda y aberrante. Era como dividir el cuerpo de Cristo, y en contraposición a mujeres como Teresa de Jesús que se negó a imponer en sus conventos reformados carmelitas, ningún Estatuto de Limpieza de Sangre, y las conversas –"israelitas"– podían profesar y tomar, libre y sin impedimento, el hábito carmelitano.

La calidad de los nuevos conversos convencidos alcanzó altas cotas inimaginables. Se ha hablado, en ocasiones, de la gran y excelsa humanidad de los convertidos. Para el Dr. Marañón, entre los judíos españoles que perseveraron en su fe, bajo capa de conversión oficial, hubo muchos que, en su aspecto humano, fueron excelentes y no pocas veces superiores a los que condenaban. Y aduce que, "la pasión política convirtió, entonces, en motivos de deshonor social lo que cristianamente debió ser un error teológico; y esto ocurría, sobre todo, cuando con éste pretexto se podía desmontar de su posición oficial o privar del uso de sus caudales a un ciudadano que no presentaba otros blancos a la venganza o a la codicia"[624].

Que duda cabe que se dieron, muchas categorías de conversos: los que se hicieron auténticos y fervorosos cristianos y asumieron el cambio de acera religiosa, y los que se bautizaron solo para permanecer en España que, aunque asistan a misa los domingos, los viernes por la noche y en sábado, "oraban en secreto en

sótanos con el suelo cubierto de arena para evitar el ruido"[625]. "Sin embargo, –añade– les resulta difícil no comer "casher", respetar los ayunos, no encender el fuego en sábado, no dejarse penetrar por las oraciones cantadas en la Iglesia, cuando ya no hay ningún judío a su alrededor. El vocabulario, los conceptos de su Fe aparente, terminan por impregnarlos. La implacable vigilancia de la Inquisición los acecha y les obliga a librarse de las biblias en hebreo".

Se llega incluso a colocar, descaradamente, en las puertas de las iglesias –ocurre el caso, en Ávila– grandes cartelones de pergamino en los que figuran los nombres de los parroquianos convertidos, con el fin de que éstos y sus deudos, sean celosamente espiados por los cristianoviejos, todos sus movimientos en actos de culto. Las inclemencias del tiempo hacen que vayan borrándose los nombres de los pergaminos "infamantes". Entonces, se recurre a protegerlos con mantas. De ahí el dicho "que tiro de la manta", expresión muy usual en boca de cristianos viejos para amenazar a los nuevos y tenerlos a raya. "Tirar de la manta", es decir, descubrir algo vergonzoso o censurable que se mantenía reservado. Hasta ese extremo tan deleznable, se llevó el espionaje por parte de algunos cristianos.

Y menos mal que la represión marca un tiempo de amortiguamiento a partir de 1530, como apunta García Cárcel. Opina, con Moreno Martínez[626], y que durante el siglo XVI, las señas de identidad del converso, cambiarán: "el criptojudaísmo ha acentuado sus connotaciones crípticas y lo que se pone en juego no es la beligerancia judía de unos determinados conversos, sino el planteamiento racista de la Limpieza de sangre".

En opinión de Caro Baroja[627], puede decirse que, de 1500 a 1590, los antiguos conversos de Castilla van quedando adaptados al cristianismo, aunque lo fuera en formas diversas.

¿Cuál era, en general, el comportamiento en la relación social de los conversos? ¿Cuáles eran los rasgos más acusados en su movilidad social? Para García Cárcel y Moreno Martínez[628], el perfil más acusado del converso en los años 1530–1580 es "un converso pasivo, con mala conciencia de su condición... Se ocultan los orígenes y se componen, calladamente, ejecutorias de viejos cristianos. Algunos cambian de barrio, otros dejan la artesanía y el comercio para hacerse ricos labradores". Aluden a casos concretos, los de fray Luis de León y el padre de Santa Teresa, como "falsificadores de ejecutorias". El viejo problema religioso –añadense– ha convertido en problema social, viviéndose a lo largo del siglo XVI, un proceso de movilidad social y, agregan, destacando cambiantes de aquellos días: "Los conversos que de la prepotencia socioeconómica del siglo XV, habían sido devaluados, en buena parte por las confiscaciones llevadas a cabo por la Inquisición, y de su condición de grandes comerciantes habían pasado a ser mayoritariamente profesionales y burócratas, pequeños eclesiásticos e hidalgos provincianos...".

Y respecto a la Inquisición, el Santo Oficio siguió funcionando con eficacia. Se había intensificado su burocratización, y el número de víctimas iba disminuyendo paulatinamente, aunque esta disminución, la achaca Domínguez Ortiz a que la masa de los judaizantes había perecido, huido o muerto de muerte natural. Es decir, que el Santo Oficio se quedó de la noche a la mañana, prácticamente sin clientela respecto a conversos, o bien, porque éstos se habían integrado ya plenamente en la sociedad. Integración que, califica el mismo historiador, de "integración progresiva" y ello, por la voluntad de la mayoría de conversos, no del conjunto de la sociedad cristiana o de una parte considerable de ella, inventora de los famosos Estatutos de limpieza de sangre, que califica Domínguez Ortiz, como "una peculiaridad española que no se dio en ningún otro país europeo"[629].

Por otra parte, considera también el mismo historiador[630], que Carlos V carecía de fanatismo, y que "había en él algo y aún mucho de templanza erasmiana", y los inquisidores que nombró no fueron de tanta dureza como Deza o Cisneros. Y al propio tiempo, no tenía confianza en los conversos, simplemente por tradición familiar y, por ello, procuró no darles altos cargos, aunque no se produjo una persecución sistemática contra los mismos.

Y éste, a grandes trazos, fue el difícil vivir de los extorsionados conversos durante el siglo. Una vida dura, azarosa, tambaleante en ocasiones, aunque vivificante en otras y, siempre buscando resquicios y asideros para defenderse, al menos hasta la segunda mitad del siglo, intentando escabullirse del Tribunal inquisitorial. Conversos y criptojudíos, dejaron prácticamente de existir en la época de Felipe II, porque sus descendientes ya se habían confundido e integrado en la sociedad. El tema para el Santo Oficio, era buscar afanosamente a una nueva clientela porque en ello iba su supervivencia. En la etapa de Felipe II, en opinión fundada de Domínguez Ortiz, el monarca reservó sus rigores políticos, religiosos para los protestantes.

No obstante, durante el siglo XVI, se había operado una represión institucionalizada, o "terrorismo espiritual", sobre aquella sociedad considerada como de estar irremediablemente "contaminada". Está reflejado en el actuar de la Inquisición, con sus apremiantes métodos de busca y captura de delincuentes personificados en herejes, judeoconversos, pecadores públicos, disidentes religiosos. La persecución del Santo Oficio y la pesquisa odiosa, llegaron a tales cotas que no se detiene incluso ante personalidades como Hernando de Talavera, arzobispo de Granada, o nítidamente contra Teresa de Jesús. Los tiempos que corrieron durante el siglo fueron extremosamente difíciles y la opresión no conoció fronteras.

En los años posteriores, la última oleada importante en procesos inquisitoriales contra judaizantes en España, se producirá en el período 1722–1725.

## 2. Dos singulares casos de conversos: La familia Sánchez de Cepeda y el caso de Sancho Dávila, "el rayo de la guerra"

Vamos a sintetizar dos casos concretos de conversos entre los muchos que existieron: el de la familia Sánchez de Cepeda y el de Sancho Dávila. En ellos, la ascendencia judaica provocó en sus vidas incidencias y connotaciones.

En cuanto a la ascendencia hebrea de Teresa de Jesús, comprobada a través del proceso de Hidalguía que instruyó la Real Chancillería de Valladolid, expusimos el tema en nuestra obra[631].

Teresa de Jesús procedía de una familia judeoconversa, originaria de Toledo y arribada en Ávila, a fines del siglo XV, instalando un comercio de paños y sedas en la calle Andrín, tratando, con este desplazamiento trasmontano, de correr un velo a su pasado.

Gran parte de la vida de esta familia en Ávila, pudo estar marcada –y de hecho lo estuvo– por su ascendencia hebraica, al tener que desenvolverse en torno a una sociedad harto exigente en lo tocante a Limpieza de Sangre. Don Alonso, "el Toledano", y sus hermanos tendrán siempre presente el fantasma de la "casta", el tenaz seguimiento sobre sus ascendientes, la minuciosa investigación y el rastreo de apellidos, la oriundez en suma. Los Cepeda, tratarán de sortear con cautela el sigiloso pero continuado cerco opresor.

Según algunos biógrafos de Santa Teresa, sus hermanos habrán de intentar derribar este cerco, ese complejo de marginación real o imaginario, enrolándose en empresas americanas hacia el Nuevo Mundo. Entendemos que, esa actitud, no fue en todos los casos un gesto excepcional y circunstancial. Estudiosos del teresianismo han insistido, al menos algún sector, que el problema de la "casta" afectó a Santa Teresa. Nada más lejos de la realidad, respecto a las motivaciones que la impulsaron a abrazar la vida religiosa. La "casta" judía, pudo significar mucho como aporte positivo y de hecho así lo fue, en las actitudes y tesoneras empresas fundacionales carmelitanas. En todo caso, no mermaron ni contribuyeron lo más mínimo en su faceta mística.

El elemento biológico de su sangre judía, anota Javierre[632], afectó profundamente a la biografía de Teresa de Jesús y late como secreta motivación de actitudes suyas.

La ascendencia judaica de la monja ha pretendido ser ocultada por devotos apasionados de ésta o por determinados sectores teresianistas. El proceso de 1519 para acreditar la hidalguía de su padre Alonso Sánchez de Cepeda y de sus hermanos, vino a rubricarlo. La tesis de la ascendencia hebraica que, antes del hallazgo del proceso de Hidalgía, anticipaba Américo Castro, se confirmaría por el contenido que desveló detalles ignorados. No se puede negar la ascendencia judía de Teresa de Jesús, ni dar un giro forzado a los acontecimientos, "como si fuera posible y verosímil –escribe convencido Américo Castro– que cuando multitud de judíos se convertían al cristianismo por miedo a las torturas y a las matanzas, un toledano de nombre Sánchez, hubiese tenido a fines del siglo XV, la discreta ocurrencia de hacerse circuncidar"[633]. La reconciliación con la Inquisición por parte del abuelo de Teresa de Jesús, Juan Sánchez "el toledano", judío converso renegado y amasador de ingente fortuna, es un hecho cierto que no puede ocultarse y ello, motivó y obligó a la familia del "Toledano", a trasmudarse de Toledo a Ávila, para poniendo "pies en polvorosa", con la distancia, correr el telón de su pasado.

Aquel proceso de hidalguía ha sido muy debatido[634].

Gerald Brenan dice que, al comenzar la instalación del Tribunal inquisitorial en Toledo en 1485, que otorgaba perdón a los arrepentidos del judaísmo, Juan Sánchez de Cepeda tuvo que elegir entre "arrepentirse o arder en la hoguera"[635]. En opinión de Domínguez Ortiz, no puede ponerse en duda la procedencia de Santa Teresa de cristianos nuevos.

¿Por qué, en la sentencia dictada en el proceso de hidalguía, se daba el espaldarazo a la familia Sánchez? Brenan intenta esclarecerlo y da en el clavo: "Quienes tienen dinero y amigos pueden hacer muchas cosas en España, y los Cepeda eran gente piadosa y muy querida para todos. Así fue que, aunque la ciudad debía de conocer la ascendencia judía de Teresa y la apostasía de su padre y de su abuelo, ni una palabra al respecto ha llegado hasta nosotros"[636].

Las ejecutorias de Hidalguía se compraban con descaro, en muchos casos, pese a las reiteradas denuncias de estamentos nobiliarios e incluso la acusada intervención de las Cortes de Madrid que lograron disminuir el número de ilícitos y abusivos compradores de títulos de nobleza. La necesidad de encubrir el rasgo converso irá incrementándo a lo largo de siglo y medio, según Gabriel Albiac, ese ambiente de clandestinidad y de crispaciones, cuyo paroxismo alcanza su zenit en las pruebas de pureza de sangre, con los que la nobleza tratará de garantizar contra viento y marea, su no contaminación con linaje judaico.

En aquella etapa enredosa y conflictiva para los conversos de Castilla, la familia de Sánchez de Cepeda tuvo que pasar angustias, pero ello no justifica plenamente la opción que se atribuye a los hermanos de Teresa de Jesús de marchar a

las Indias a conquistar hidalguía, y mucho menos la entrada en el convento de aquella, la que se ha calificado, impropiamente, de "hecha en fuga clandestina".

La ejecutoria de hidalguía de los Cepeda, tenía como base elementos poco consistentes. Estaba ganada a base de "oscuros forcejeos", y empleando cuantiosos caudales, ya que era solo de ejecutoria o privilegio, pero no de sangre ni de solar conocido. Era una hidalguía un tanto mermada y, circunscrita sólo a la ciudad de Ávila, Manjabálago y Ortigosa. Era de las apodadas "de gotera" o de "canales adentro". En la familia, no dejó de haber más tarde, gentes que judaizaran pasando a las Indias a ocultar su personalidad[637]. Los arrebatos de hidalguía –el ''mal de hidalguía"– que sumerge a los Cepeda en las Indias, fue replicado por Gonzalo de Oviedo, tachándoles de "gente baja y sospechosa en la fe", que vanidosamente y sin título, presumían en Ávila y alardeaban de linaje y escudos. No se dio solamente el caso en los Cepedas, de embarcarse a las Indias como medio de ascensión y búsqueda de fortuna. El hecho fue, en la época, normalísimo y usual.

En la familia de Santa Teresa, se opera con normalidad, el tránsito de unas generaciones a otras y siguen un orden similar al que llevaron muchos linajes de conversos, que Caro Baroja establece en: reconciliados, comerciantes adinerados, hidalgos, capitanes y soldados de Indias.

Teresa de Cepedà a lo largo de su vida, desafiará los recelos y sorteará las consecuencias o los amagos de la marginación sociológica y religiosa que, en algunos momentos, tuvo que soportar de aquella sociedad escrutadora, cargada de complejos y prejuicios clasistas y obcecada con el tema de la "pureza de sangre". Opina Américo Castro, no existir relación de causalidad entre el misticismo de Teresa de Jesús y su conciencia de pertenecer a familia de conversos aunque considera que, el ardor y furia espirituales con que la santa de Ávila se entregó a Dios, le sirvieron de protección y refugio frente al ataque de los que hallaban máculas de judaísmo. Castro entiende que, la monja se refugió en el propio juicio, fortalecida por el fervor divino gracias al cual se sentía sobre la opinión del vulgo[638].

Es muy de tener en cuenta el hecho de que, en la reforma teresiana, se haga caso omiso de los "Estatutos de Limpieza de Sangre" para el ingreso de novicias en la Orden Carmelitana reformada, en tanto los frailes dominicos de Santo Tomás, a instancia de Torquemada y sanción de Roma, mantuvieron la insalvable norma de aquella "limpieza". Las connotaciones de Limpieza de Sangre, muy propias desde la segunda mitad del siglo XVI, nunca serán tenidas en cuenta en su Reforma. No era usual prescindir de la "Limpieza de sangre" en conventos de religiosas. Concretamente, en el monasterio cisterciense burgalés de Las Huelgas, existía discriminación. El "pasillo de las conversas" estuvo en uso hasta el siglo XVIII. En 1530[639], establecía el abad del Cister que no se admitiese en dicho monasterio y sus filiales, a jóvenes de raza judía, a no ser con "causa justificada. Ana de San

Bartolomé, carmelita, refería que en los conventos teresianos se recibían y acogían varias de las llamadas "israelitas".

Y desde luego, fueron siempre comerciantes y banqueros (cristianos nuevos) sus protectores[640]. En contraposición, doña María de Pinel, monja carmelita y cronista del Monasterio de la Encarnación de Ávila que vive en el siglo XVII, recrea en sus escritos la diferencia de castas, cuando, al describir aquel monasterio carmelitano abulense afirma que, se edificó sobre un osario de judíos, que concreta era "depósito de cuerpos de tantas almas condenadas"[641]. La frase antedicha, era de una monja del Carmelo no reformado, porque no se hubiese concebido dicha expresión, en ninguna monja de los carmelos reformados por Santa Teresa de Jesús.

Teresa de Jesús desbordó su amistad, sin distinciones ni barreras, y lo mismo acogerá en su círculo a nobles de comprobada limpieza de sangre e indiscutible ejecutoria, que a mercaderes y conversos marginados. No hizo jamás distinciones y gozó de la protección de personajes como don Teutonio de Braganza, de la casa real portuguesa, arzobispo de Évora, enemigo de judaizantes y conversos y, sin embargo, primer editor de las obras teresianas. Pero también, lo hizo de personajes como Rodrigo de Dueñas, reconocido judío converso, mercader y fuerte banquero, regidor de Medina del Campo y que no obstante, se constituyó en auténtico patrocinador de las fundaciones teresianas.

La inmensa mayoría de las personas que, andando el tiempo, se mueven en torno a la madre Teresa, ignorarán o sellarán con compasivos silencios, el linaje hebreo de la fundadora. En definitiva, tratará aquella por todos los medios de protegerse, de blindarse contra la acusada y agobiadora mentalidad sociológica circundante.

Teresa de Jesús actuará con entereza y firmeza frente a la cruel intransigencia de las fuerzas sociales de la época. Acometerá la Reforma carmelitana pese a las censuras y torpedeamientos de aquella sociedad intolerante y pese, también, a la vigilancia y cerco del Santo Oficio que nunca llegó a intimidarla.

Teófanes Egido[642], considera que, en su "Camino de Perfección", no perdona ni a los inquisidores, con todo el riesgo que suponía en aquella época, atreverse contra la Inquisición. Y subraya, como tienen un valor histórico excepcional sus invectivas venenosas contra la medida del índice de 1559: "Cuando se quitaron muchos libros del romance que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daban mucha recreación leerlos"[643].

No se dio, respecto a Teresa de Jesús, una opresión sistemática ni permanente, ni fue encartada en ningún proceso inquisitorial, aunque estuvo en la antesala de poder haberlo sido. En su autobiografía habla del Santo Oficio y lo hace con desdén e indiferencia: "e iban a mí con mucho miedo a decirme que andaban los tiempos recios y que podría ser me levantasen algo y fuesen a mí los inquisidores. A mí me cayó en gra-

cia y me hizo reír, porque en este caso jamás yo temí... que harto mal sería para mi alma si en ella hubiese cosa que fuese de suerte que yo temiese la Inquisición...".

No se conocen, porque no debieron de existir más que incordios, investigaciones y pesquisas del Santo Oficio sobre la fundadora y su Orden. Fueron por lo tanto, actuaciones inquisitoriales esporádicas y con resultado negativo.

Se ha insistido en los últimos tiempos que Teresa de Cepeda "tenía raza". Esta connotación racista no debe despreciarse al valorar y analizar la vida y empresas de la monja reformadora. Su buen entenderse con mercaderes, en su mayoría conversos y, lo que se ha llamado, "su habilidad administrativa", su dinamismo dominante, "su sed de absoluto su energía, todo ello pudieron ser rasgos de su talante judeo–toledano"[644].

La actuación de la monja de Ávila, hay que situarla en la época en que le tocó batallar, en medio de aquella sociedad cerrada, vigilante y escrutadora. Ella rompe, sin complejos ni ataduras, las cadenas de esa sociedad clasista, que investiga sin descanso sobre los "negros puntos de honra", ausente de complejos de marginación que sañosamente esclavizaron a la sociedad de su época.

Otra figura abulense, calificada por algún sector como de "casta judía", descendiente de moriscos y judíos, es la de San Juan de la Cruz, –Juan de Yepes– asegurándose que el padre, tejedor, descendía de judíos conversos y que, sus antepasados habían tenido que ver amargamente con la Inquisición en tierras toledanas. Y la madre, quizás procediera de moriscos conversos. Más concretamente, se le ha encasillado como "nieto o bisnieto" de un Gonzalo de Yepes reconciliado por la Inquisición en la Villa de Torrijos[645].

Y un caso de discriminación ejercida hasta sus últimas consecuencias, haciéndose caso omiso de su ejecutoria político–guerrera por el hecho de proceder de conversos, es el de Sancho Dávila y Daza, "el Rayo de la Guerra" (1523–1583), personaje con una inigualable hoja de servicios prestados a la Corona. Siempre hizo la guerra al servicio de la monarquía en África, Italia, Alemania, Países Bajos, etc.

El linaje de los Dávila, era "lo más abulense" dentro del apiñado reducto de la nobleza del siglo XVI, integrándose en él las ramificaciones de los seis y de los trece roeles, y expansionándose por Europa y América.

Sancho Dávila, "El Rayo de la Guerra", había sido lugarteniente del "Gran Duque de Alba" en los Países Bajos. Es una figura cumbre del siglo XVI y distinguido por hechos de guerra desarrollados prácticamente en todo el suelo europeo. Fue enterrado en la parroquia de San Juan de Ávila, en la capilla del Altar Mayor, al lado del Evangelio. El texto, grabado en su lápida mortuoria, refleja más de lo que pudiéramos decir en un intento de recrear su ejecutoria[646].

Sancho Dávila no logró, pese a todo su empeño, arrolladora hoja de servicios e influencias, obtener la confirmación de su hábito de Ordenes Militares, debido a su ascendencia hebraica, y ello, pese también, a pertenecer a uno de los más ilustres linajes de la ciudad, combatir en medio mundo al servicio de la Corona y ser de la entera confianza del duque de Alba. Estudia su figura Gutiérrez Nieto[647], quien destaca que, debió morir abrigando "un gran rencor" al no conseguir el ingreso en la Orden militar de Santiago. Refiere como el Consejo de Órdenes había escrito al monarca en consulta secreta, de que no se podía acceder a la confirmación del ingreso en la Orden mencionada, propuesto en 1570, debido a que, en la abuela paterna Bernardina de Solís, "había alguna duda de su limpieza", y que, en la materna, Andresa del Espinar, no existían dudas sino que era "confesa". La consulta del Consejo –subraya Gutiérrez Nieto– termina con "palabras lapidarias que encierran una relativa injusticia, si la explicación no residiera en los viscerales y también interesados reflejos antisemíticos a lo largo de muchos años".

## 3. Los "Estatutos de Limpieza de Sangre"

No es tema específico de este ensayo, el pretender ahondar en los orígenes, causas y desarrollo de los procesos de aplicación de los Estatutos de Limpieza de Sangre. Hacen un magnífico esquema de ello, García Cárcel y Moreno Martínez, a cuyo estudio nos remitimos[648]. Transcribimos, las fechas más significativas de este proceso sobre la limpieza de sangre que, anteriores historiadores, estiman no fue continuo, sino estuvo sujeto a fluctuaciones, calificando la etapa 1516 a 1530 de "apertura"; "cerramiento" de 1530 a 1575; "gran debate", entre 1575 y 1610; "nueva apertura" de 1610 a 1643, y "cerrazón" de 1643–1670. Es decir que, la "friolera", o maligna fiebre de todo lo relacionado con la Limpieza de sangre tiene un desarrollo de más de siglo y medio y, cuya práctica, no se conoció en ningún país europeo.

Los citados estudian este surgimiento o adopción del Estatuto de Limpieza de Sangre por la Iglesia toledana (1547–1555). Para los mismos, "se considera un hito transcendental que marca la nueva era: el problema conversos ya no radica en el ejercicio de la religión judía", sino en el "problema genealógico, la supuesta ascendencia judía", presentándose a los conversos como "descendientes del perverso linaje de los judíos".

Efectivamente, se pasó del concepto de antijudaísmo o erradicación de la religión judaica, que fue el caballo de batalla de los siglos precedentes, al concepto

antisemita o racista que suponía, en cierto modo, la entronización de los "Estatutos de Limpieza de Sangre".

¿Qué eran en definitiva los Estatutos de Limpieza de Sangre?, ¿qué misión se les había fijado en aquella cerrada y variopinta sociedad, de creencias tan diversas y multiformes?

En opinión, muy repensada y objetiva, de John Lynch eran una amalgama o "mezcla de fanatismo religioso, prejuicio racial, ambición social, exclusivismo y monopolio político...". Excelente descripción la que hace Lynch. Ha dado en el clavo en la definición estatutaria del concepto de "limpieza de sangre", porque aquellos componentes que cita, se daban en efecto en dichos Estatutos.

Es en el siglo XVI, cuando empiezan a prodigarse y hacer furor y estragos, los Estatutos de Limpieza de Sangre, y momento en que las instituciones docentes y religiosas inician una labor de escrupulosa criba antes de decidirse a admitir a sus aspirantes. Todo el que quisiera profesar en órdenes religiosas o integrarse en instituciones docentes, tenía que pasar, a trancas y barrancas, por el cedazo previo para su admisión en las mismas, y comprobarse con celo y minucia, si sus aspirantes eran descendientes de judíos o condenados por el Santo Oficio. Aunque muchas veces, la influencia o el dinero lo consiguieron todo y, de hecho, hicieron el efecto taumatúrgico de convertir aspirantes a órdenes e instituciones docentes, en personas que, sólo sobre el papel, mostraban una hoja inmaculada de limpieza, que en realidad no era tal, porque el solicitante estaba "contaminado". Sin embargo, la influencia o el dinero obraban auténticos milagros presentando como "limpios" a aquellos cuyos ascendientes habían sido judíos. Facultades y universidades, órdenes militares y religiosas, capítulos catedralicios, y la propia Inquisición, realizaron una labor de búsqueda de lo más mínimo sospechoso en solicitantes, para impedir su incorporación a las mismas.

Promulgados en 1449, en exclusividad para Toledo, los Estatutos de Limpieza de sangre, se convirtieron en el pan de cada día de la vida española. Ello produjo, para muchos conversos de buena fe, una barrera infranqueable en la lucha cotidiana por conseguir un ascenso social. Fue una fiebre maligna la que se apoderó de la sociedad hispana, malográndose, en aquella criba, muchas expectativas. Todo, en el fondo, no era el prurito de velar por la pureza de la fe, sino de eliminar competencias personales para desechar y arrinconar a los de ascendencia judía y auparse los que tenían o justificaban tener limpia su ejecutoria, aunque esta fuera amañada o falsificada, y alcanzar, de este modo, puestos preeminentes dentro de la Administración, en los Cabildos, en las Universidades y hasta de ser profesos religiosos en algunas órdenes. Fue la falaz acometida y arribada del cristiano viejo, frente al nuevo, simplemente, por el hecho de su historial de sangre. Una de las mayores perversidades que se han dado en la vida española.

Comenta a este respecto Jaime Contreras que, "el clamor de los "limpios", los más numerosos, por no asumir el liderazgo cultural de la sociedad no fue más que un fracasado lamento de impotencia frente a los que, verdaderamente constituían los grupos dirigentes, es decir, la Nobleza"[649].

El proceso o expediente de Limpieza de Sangre constituía una manifiesta inmoralidad. Todo aspirante a cargo público y a determinados puestos eclesiásticos y civiles, habría de probar cumplidamente, que sus antepasados no habían sido ni moros ni judíos, porque los así encasillados, eran rechazados como impuros o incapacitados. Los que aspiraban a puestos y prebendas, habían de presentar inexcusablemente las pruebas genealógicas de limpieza de sangre. Como escribe Lynch[650], "en una sociedad donde la genealogía era un pasaporte al cargo público, el racismo estaba institucionalizado y el bautismo era menos importante que la sangre. El honor se basaba en la religión y la raza. Lo contrario del honor, la infamia, era deliberadamente perpetuado en la memoria colectiva, y el defecto de una familia era acarreado generación tras generación, mientras que, la prenda penitencial, los sanbenitos que colgaban en la Iglesia, acumulaban polvo y ridículo hasta finales del siglo XVIII".

Creemos que, hasta llegar a los Estatutos de Limpieza de Sangre, se habían dado con carácter previo determinados pasos: Primero, antes de la expulsión, rechazo sistemático, agravado, disminuido o tolerado, según las épocas, hacia el pueblo judío, por motivaciones de celo o envidia, rechazo que no entrañaba la existencia de racismo. Después, el Decreto de expulsión en que, tampoco se vislumbran aspectos racistas y al judío se le destierra por motivos religiosos.

Al agrandarse el círculo con las nuevas incorporaciones, el converso ya es un cristiano, de buena o mala Ley, pero al tiempo un temido competidor en la economía, el comercio, las finanzas, los puestos civiles, las encomiendas y órdenes nobiliarias, las canonjías eclesiásticas, etc., y hay que evitar, a toda costa, la equiparación entre cristianos viejos y cristianos nuevos. ¿Como se rompía o se quebraba esta equiparación entre ambos grupos? Sacando a la palestra o a colación los aberrantes y humillantes Estatutos de Limpieza de Sangre, que habían de servir de causa de eliminación de aquellos en que sus antepasados habían sido judíos o moros.

La limpieza, en opinión de Lynch, suscitó temor, sospecha y perjurio, y su persistencia incrementó y, a veces desbordó, las voces de protesta. Por eso señala, como a finales del siglo XVI, surgió un movimiento para la abolición o modificación de los Estatutos de Limpieza de Sangre por "divisorios, corruptores y perjudiciales para el Estado". "Irónicamente –sigue diciendo– a pesar de la arraigada hostilidad de muchos Inquisidores, la propia Inquisición demostró ser un canal a través del cual los conversos podían eludir la limpieza de sangre y asimilarse a la

sociedad". Y se explaya aún más: "Cuando era necesario aumentar los ingresos para cubrir sus abundantes pagos de honorarios, la Inquisición era muy capaz de ignorar sus propios estatutos", aplicando tortíceramente la "Ley del embudo" o "Ley de la trampa".

J. Lynch, cita escandalosos y tremendos sucedidos: "A cambio de dinero, la Inquisición conmutó sentencias, aligeró incapacidades e incluso, permitió a unos cuantos conversos entrar en el Tribunal, mayormente como familiares. Para los conversos –añade– era un dinero bien empleado. Ricas e influyentes familias conversas, al menos los de tercera generación en adelante, podían oscurecer sus orígenes e incluso pasar por cristianos viejos, integrándose en la sociedad española y cumpliendo los requisitos para entrar en la jerarquía eclesiástica y burocrática".

Ante tan convincentes reflexiones y relación de hechos tan descarados y vergonzantes, que no son una utopía, porque los hemos visto reflejados, aunque camuflados, en muchos documentos, la consideración que se nos ocurre hacer, es que el rechazo a las Comunidades judías antes de la expulsión, y el mismo Decreto, y posteriormente todo el entramado de los Estatutos de Limpieza de Sangre, lo que menos llevaban en sí eran componentes religiosos o de defensa de la fe cristiana. Eran, en gran medida, métodos ardides o pretextos para arrinconar al hebreo converso principalmente, y en menor grado al morisco, ya que ambos, sobre todo el primero, resultaban para el cristiano viejo, temidos competidores a los que había que repudiar, amparándose hipócritamente en un problema de credo religioso que no era tal porque en el fondo, encubrían torpes y egoístas fines: La economía y el ascenso social eran el "quid" de la cuestión.

¿Cómo ha reaccionado, cómo ha valorado la crítica histórica los Estatutos de Limpieza de Sangre? Generalmente, han tenido acres censuras, sobre todo, porque trataron de imponer una segregación o repulsa entre conversos y cristianos nuevos, por lo que estos Estatutos conllevaban unos auténticos "tintes raciales" que con anterioridad –excepto en Toledo en 1449– nunca se habían producido.

Domínguez Ortiz[651], ha definido este sutil entramado de "la limpieza de sangre": "No consistía en tener una ascendencia noble. Limpieza y nobleza eran conceptos muy distintos. La sangre limpia –aclara– se reconocía a quienes tenían antepasados cristianos; quienes tuvieran un antepasado judío o musulmán, por lejano que fuese, quedaban motejados de conversos, confesos o cristianos nuevos, nombres todos que se aplicaban a los que tenían sangre infecta. Ningún estigma social –añade– más terrible que éste; su agravación, a partir de la relativa tolerancia que aún reinaba en el siglo XV, corresponde a dos hechos: el establecimiento de la Inquisición y el de los Estatutos de Limpieza de Sangre".

Menciona Domínguez Ortiz[652] a Américo Castro, el cual atribuye origen hebraico a la preocupación por la Limpieza de Sangre, apoyando su tesis en un

documento sacado de Neuman al que califica como el más antiguo texto de una prueba de limpieza de sangre en España. Se trata de un certificado expedido hacia 1300 por un rabino de Barcelona, en el que hace constar el testimonio de "personas ancianas y venerables del país relativo a la familia de los hermanos David y Azriel declarando ambos ser ellos de descendencia pura, sin tacha alguna familiar y hábiles para matrimoniar con las más honorables familias de Israel, por cuanto ni en sus antecesores paterno o maternos, ni en sus parientes colaterales ha existido mezcla de sangre impura"[653].

No dudamos de la afirmación de Castro sobre la realidad del precitado documento, pero entendemos que, de existir, se trata de un hecho aislado y que no puede en modo alguno generalizarse sin perjuicio, como decimos en otro lugar, que las Comunidades judías colocaron siempre, ante las cristianas, un muro impenetrable en cuanto a la afectiva relación entrambas. El judío, en todo tiempo y lugar, propició y, hasta se ensimismó en su propio y decidido aislacionismo, no sólo respecto a los cristianos, sino también hacia los musulmanes. Era, y nadie lo niega, el pueblo elegido de Dios, pero, esta elección Divina en lugar de derivar en solidaridad, lo hizo en muchos momentos adoptando un sentido aislacionista, que fue permanente norma de las Comunidades judías en todos los tiempos y lugares. Bien es cierto, que los judíos tuvieron, concretamente en Europa, duras y sangrientas persecuciones que sobrellevaron con admirable estoicismo, a través de diásporas y exilios y, ese poso de considerarse siempre perseguidos y humillados, quizá influyera a través del curso generacional, en la adopción de posturas exclusivistas desligadas por completo de su mundo circundante.

Lo cierto es, que la manía obsesiva por la "pureza de sangre", invadió de lleno durante el siglo XVI, pero con ello, consiguió entronizarse, tozuda y subrepticiamente, el concepto de "antisemitismo", que reemplazaba al secular de "antijudaísmo". Ya no era solo la discriminación religiosa contra lo mosaico o judaico, ya entraba en lid otro elemento nuevo: el factor "sangre", la inclinación o derivación "genética", y los que tuvieran antecedentes de judaicos o moriscos, debían de ser fulminantemente excluidos de figurar en puestos claves de la sociedad.

Se ha consignado, muy certeramente, que al observarse esta norma excluyente en los que tenían tacha o antecedentes, cercanos o remotos, de judíos y moros en sus ancestros, que por tan inaudito criterio, –que ya empieza a rozar el racismo intolerante–, se dilapidaron muchos recursos humanos, precisamente en una sociedad que, después de la expulsión judía no estaba sobrada de los mismos. Escribe Juan Eslava[654], que esta exigencia de limpieza de sangre, tuvo repercusión social. Y lo intenta justificar: Los pobres descubrieron un motivo para sentirse importantes, aunque se hallasen en lo más bajo de la escala social, porque su sangre estaba limpia. No solamente era aplicable a los "pobres", sino a aquellas personas que, sin

formación ni preparación, aspiraron y se promocionaron en la sociedad civil o religiosa, simplemente por tener una ejecutoria "limpia", de sangre "no contaminada". El honor, la limpieza de sangre, apartaba de lleno en favor de los que tenían "sangre limpia" que, ficticiamente, se consideraba más valiosa. Triste sociedad era aquella que, se regía por principios excluyentes tan anticristianos.

Eloy Benito Ruano[655], cuando alude al tema de la "Limpieza de Sangre", y parafraseando a autores, en especial a Américo Castro, escribe: "Nerviosismo social, angustia, opresión, asfixia y otros aires irrespirables", fueron los habituales frutos que provocó lo que denomina "aquel duradero prurito de la honra y la limpieza de sangre, el cual careció de análogo en Europa", como por lo que supone para el mismo autor, "una triste exclusiva de nuestra Historia... que no dejó, sin embargo, de ser un importante condicionante de ella".

Difícil y vano empeño en aparecer con una "sangre limpia" después de tantos siglos de convivencia, de moros y judíos con cristianos. Resalta el Dr. Marañón[656] que, "muchos españoles que vivían libremente y que carecían de puestos elevados, eran de sangre judía; con menos frecuencia morisca. Eran –prosigue– y son aún muy pocos los españoles que podían y pueden exhibir una patente étnica intacta; porque en esta Península, encrucijada de Continentes, los cruces entre cristianos y conversos fueron innumerables, sin contar las alianzas ilegítimas". Y lo achaca, a que tanto la mujer judía como la morisca, que define de "belleza exótica, resultaban atractivas para los españoles", y que contrastaba con "la noble, pero, a veces, incómoda austeridad de las cristianas viejas".

Los expedientes sobre Limpieza de Sangre, sembraron, –como era de esperar– un clima de desconfianza y resquemor predominante en la sociedad hispana del siglo, y entorpecieron y dificultaron que muchas mentes privilegiadas aportaran su acerbo cultural, político y económico.

La situación de los conversos en el siglo XVI, bajo la presión de los Estatutos de Limpieza, y el rigorismo inquisitorial, al menos hasta mediados de este siglo, fue en muchos casos desesperante y agobiadora. David Gitlitz[657], considera que vivían en "una especie de paranoia colectiva e individual y que ya fueran judaizantes o asimilacionistas, las presiones de la Inquisición y de los Estatutos de Limpieza de Sangre, les obligaron para sobrevivir, a aprender a llevar una máscara públicamente aceptable", que equivalía –en frase de dicho historiador– a que "al miedo paranoico a la Inquisición se unió una esquizofrenia generalizada, en la medida en que cada cristiano nuevo tenía que dotarse conscientemente de una fachada pública tras la cual salvaguardar sus prácticas espirituales y sociales". Ello equivalía –comenta con aguzado grafismo– en que "cada converso se posaba en su propio hombro y vigilaba sus propios comportamientos. Cada uno, era a la vez protagonista y autor de su biografía novelada".

¿Quién en definitiva o quienes –judíos o cristianos– introdujeron en la sociedad la discriminación por la pureza o limpieza de sangre? Para Castro –lo proclama con énfasis– fueron los judíos –ya hemos tocado antes incidentalmente este tema– los que al incorporarse a la sociedad cristiana, introdujeron también "el sistema semítico de la pureza del linaje" de tal suerte que, si desde finales del siglo XV los españoles consideraron deshonroso el mezclarse con los hispano–hebreos, es porque –según Castro– habían asimilado la creencia hebrea, y que "esa misma creencia había forzado a los judíos a mantenerse como una casta aparte"[658].

Esta tesis, que no compartimos, es rechazada, aunque por razones que no nos parecen convincentes, por Netanyahu[659]. Se trata de cuestión un tanto dialéctica, confusa y preferimos no pronunciarnos. Aunque sí tenemos que reiterar lo que decíamos más arriba, en el sentido de considerar la vida de relación del pueblo judío respecto a los demás, adoptando una postura o actitud manifiestamente excluyente y evasiva, creando una barrera infranqueable con todos los pueblos con los que convivió, mostrando, haciendo gala siempre de una superioridad que, en efecto la tenían, en el orden cultural y financiero y, sobre todo, religioso.

Fue en la realidad, en su vida de relación, la "casta judía", una "casta" cerrada y a veces inaccesible, respecto de las gentes con las que les tocó convivir. La política de "la pureza" no fue cosa nueva, sino que venía de remotos tiempos, y por demás que, "la casta judaica, fue una realidad histórica y tenía raíces bíblicas" Américo Castro[660], se pronuncia en esta cuestión, bajo el punto de vista de que el judío español mantenía un conjunto de valores raciales y que, "lo sintió y expresó con tanta fuerza como más tarde el cristianismo".

En realidad, argumenta Joseph Pérez[661], la limpieza de sangre no era un "concepto religioso" sino una "noción psicológica", pero que dejó huella perdurable en la mentalidad castellana. "El exagerado sentido del honor y la hipersensibilidad a la ascendencia y a la sangre –interpreta John Linch–[662], nacieron y se desarrollaron en estas condiciones y lo que, en cierto tiempo, había sido un prejuicio religioso, se convirtió en tentativa de limitar el número de aspirantes a los cargos de la categoría social".

Y por vez primera, discrepamos de Domínguez Ortiz, cuando sostiene que el racismo de la limpieza de sangre no había sido un "racismo real que se basaba en raíces biológicas", manteniendo que, el racismo de la limpieza "fue inducido por motivos religiosos, es decir por la lucha contra los herejes". Ese, para nosotros, fue el aparente planteamiento propagandístico, exterior, justificativo para la galería, porque, en el fondo, la Limpieza de Sangre no descansaba en el siglo XVI en motivos religiosos, sino en motivos biológicos, o, si se quiere, preracistas. En el fondo, era una cuestión de competitividad, una razón económico–social.

Los Estatutos de Limpieza de Sangre –estamos de acuerdo con Julián Marías–[663], fueron "radicalmente anticristianos", aunque también fueron pocos, añade Marías, los que vieron esto con claridad y, sobre todo, extrajeron las oportunas consecuencias. Dorís Moreno[664], al tratar sobre el Estatuto de Limpieza de Sangre, formulado por la Iglesia de Toledo entre 1547–1555, le considera hito y marca de la nueva era, y clarifica que, "el problema ya no radicaba en el ejercicio de la religión –puesto que la religión había acabado con los criptojudíos–, sino en la cuestión genealógica, en la presencia de ascendientes judíos en las familias, porque el estatuto de limpieza de sangre, convertía en ciudadanos de segunda, sin posibilidad de acceder a los cargos públicos, a todos los que tuviesen sangre judía hasta la tercera generación".

No sabemos en qué se basa Netanyahu para afirmar que la Inquisición "rechazó formalmente el racismo", y que, "solo después de la muerte de Fernando creció la influencia racista, hasta el punto de que la Inquisión puso en marcha, por primera vez leyes contra los conversos". Discrepamos de su opinión. No los consideramos racistas, en el sentido de su acepción terminológica de exclusivismo de raza. Si se promulgaron en muchas esferas sociales y religiosas, los oprobiosos Estatutos de Limpieza de Sangre, no lo fueron enteramente en un sentido racista, sino para evitar que –absurdo– la influencia judía que conservaban muchos conversos y la existencia de criptojudíos que aún existían, aunque en reducido número, pudiesen minar o desviar los postulados de órdenes, instituciones u organizaciones, por aquellos que pretendían infiltrarse dentro del complejo mayoritario cristiano. Como ello era difícil, se recurrió, en muchas ordenes y estamentos religiosos, a la proclamación de los Estatutos de Limpieza de Sangre. Esto en el orden religioso, porque en el civil el sentimiento cristiano estaba muy alejado. Era, como hemos dicho anteriormente, una cuestión de competitividad o de rivalidad socioeconómica, es decir, de impedir a toda costa que los conversos ocupasen los puestos claves de la administración o en las Universidades y Colegios Mayores.

De todos modos, los Estatutos fueron un producto típico hispano del siglo XVI, que, afortunadamente, tendrían poca persistencia y arraigo, aunque, en los momentos álgidos de su nacimiento y desarrollo, creasen muchos problemas a los sinceramente convertidos al cristianismo.

Por ello, consideramos a los promotores de los Estatutos de Limpieza de Sangre a raíz de 1520, como introductores de un producto de una sociedad eminentemente exclusivista y que orillaba rivalidades. No había bastado con la expulsión judía, y ahora, se quería rematar la faena pretendiendo acaparar los cristianos viejos, todos los resortes del poder, y celosos de volver a tener que compartir "mesa y mantel" con los nuevos cristianos, de compartir parcelas de poder económico, social y político, y hasta religioso.

Los Estatutos que, en loca y maratónica carrera, se establecieron, incluso para catedrales, órdenes religiosas, universidades, colegios mayores, fueron un lamentable y penoso retroceso, un paso hacia atrás. No estaban en consonancia con los postulados del cristianismo, pese a ser impuestos, en muchos casos, por la propia Iglesia. Su adelantado, –si así podemos llamarle– fue Torquemada, al exigirles para el Monasterio dominicano de Santo Tomás de Ávila y, aceptarse su petición, por Alejandro VI y, confirmada y ampliada por Pablo III. Tenían, por lo tanto, un sustrato de amparo pontificio. Sin embargo, insistimos en que, una de las mujeres que se rebeló con valentía y a contracorriente y no los impuso nunca en su reformada orden carmelitana, fue Santa Teresa de Jesús. En el Carmelo teresiano no existió jamás discriminación para su acceso o profesión de ordenes, y ello, pese a que, tanta ascendencia judía podía tener Torquemada, como Santa Teresa, y aquel los consiguió e impuso, con refrendo pontificio.

En los conventos carmelitanos, por rotunda y clarividente decisión de su fundadora, descendiente de judíos conversos, no se admitió, tanto en la organización de sus comunidades, ni en la legislación que las regía, ningún tipo de cláusula restrictiva a la probanza de Limpieza de sangre, en la admisión de monjas carmelitanas. Iba por lo tanto, a contracorriente de lo que se consideraba práctica usual en otras órdenes religiosas, cabildos, etc. Nunca, una restricción de tal naturaleza, consta en sus Constituciones, instrucciones o cartas.

Confirma Tomás Álvarez[665] que, en idéntica actuación se obrará en la Orden carmelitana, aún después del fallecimiento de su fundadora, admitiéndose sin cortapisas las vocaciones "israelitas". Lo refiere la beata carmelita Ana de San Bartolomé.

Estatutos de limpieza, se dieron en profusión: en universidades, cabildos catedralicios, colegios mayores, órdenes religiosas... Examinamos en nuestra obra "Judíos e Inquisición en Ávila", detalladamente, el caso de la Catedral abulense, cuya ciudad –referidos a la Orden dominicana– ya tenían, como antecedente, los del caso pionero tòrquemadista. Por cierto, en 5 de marzo de 1540, Pablo III confirma el Breve de Alejandro VI de 1496, que se emitiera a instancia de Torquemada. En la confirmación papal –más intensidad o carga sobre la limpieza de sangre– se añadía, por si fuera poco, la prohibición de que ninguna persona de origen judío, pudiera permanecer en el Monasterio de Santo Tomás de Ávila, como huésped –"rationi hospitis"– más de un mes[666], lo que implicaba, no solo la prohibición a toda persona con antecedentes conversos de poder recibir el hábito de la Orden de Predicadores, sino, a negar incluso la condición de morador en el convento a todo descendiente de judío. Eran los postreros, pero persistentes, residuos del pasado. Un triste e inequívoco paroxismo papal casi en la mitad del siglo XVI.

La Catedral de Ávila que, al menos oficialmente, había estado un tanto rezagada respecto a la promulgación oficial de los Estatutos de Limpieza de Sangre, no sabemos porqué motivos (Badajoz lo había hecho en 1511; Sevilla, en 1515; Córdoba en 1530 y Toledo en 1555, entre otras), lo hace el 21 de enero de 1580 y, establece el Estatuto de Limpieza de Sangre en las cuatro canonjías de oficio[667].

Sin embargo, la Limpieza de Sangre, no fue llevada en Ávila con el extremoso rigor que en otros lugares, si exceptuamos el Monasterio de Santo Tomás.

Se ha dicho, con cordura, que producida la expulsión judía, se desató la mayor manía que ha podido afectar a un pueblo: la de la Limpieza de Sangre que "tan bien mezclada estaba". Indudablemente, su práctica tuvo efectos negativos sobre la vida social.

Vamos a referirnos a un caso ocurrido durante el reinado de Felipe II: Ante la negación de mercedes de hábitos por Felipe II a un sobrino del cardenal arzobispo de Burgos, Francisco de Mendoza y Bobadilla –lo que demuestra que se seguían investigando los ancestros de quienes aspiraban a títulos y honores– se atribuye al citado arzobispo la obra "El Tizón de la Nobleza de España", del que existen al menos, trece manuscritos, y que se editó en varias ocasiones. En dicha obra, presentada a Felipe II, "por decirse que no eran limpios, y por el cual quiso significar cuantos linages muy illustres se hallan con el mismo impedimento, sin que hayan sido causa para negarle las gracias de hábitos en las Ordenes Militares, y aún otras maiores dignidades...".

Y el cardenal, fue desgranando en su obra, con malévola paciencia, la historia real y verdadera de una retahíla de nobles e hidalgos, tenidos como tal y considerados "limpios de sangre" o de "buena sangre", o "nobleza de sangre", cuando en realidad, la tenían "contaminada" de sangre judía, o mora. Y en la obra, salen "emponzoñadas", "embarradas", la mayoría de las casas linajudas de Castilla y Aragón, que hace extensivo al Reino de Navarra, de tal modo, que no había familia de alta alcurnia, que no llevara algún rastro de sangre judía o mora[668].

¿Existió reacción popular contra los Estatutos de Limpieza de Sangre? Conocemos al menos un caso propuesto por el procurador de Ávila, Gabriel Cimbrón[669].

## 4. Pervivencia de la mentalidad inquisitorial

El transcurso del tiempo y el rebrote de nuevas generaciones, serían factores determinantes de la paulatina desaparición de las barreras levantadas entre "cristianos nuevos" y "cristianos viejos", y de la pérdida de vigencia o erradicación de los nefastos e insidiosos Estatutos de Limpieza de Sangre.

Decíamos en nuestra obra "Judíos e Inquisición en Ávila"[670], que el paso por Ávila, –y lo hacemos extensivo a todo el área peninsular– de hombres de las tres culturas, condicionaron y, en cierto modo acuñaron, la personalidad de sus gentes. Aún quedan lo que denomina Jiménez Lozano "*cultemas*", residuos o rasgos ancestrales sobrevivientes de lo que se han llamado "viejos universos religiosos" islámicos y judaicos. "*Cultemas*" de conducta y de tipo filosófico o religioso y de supervivencia de concepciones religiosas o de hábitos antropológicos o existenciales, en conexión con el judaísmo; "*cultemas*" que, en opinión el mismo autor, aparecen descritos en los edictos del Santo Oficio y en la práctica procesal inquisitorial[671]. Es lo que se ha considerado como estar en presencia de casos de asunción cristiana de un signo otrora judaico o iluminista y que, la realidad histórica o circunstancial, dejó muchas veces como impronta en tierras peninsulares y en sus gentes.

Desterrados los judíos de los Reinos de España, a muchos años de la Diáspora, no por ello cesó la actividad inquisitorial. El Santo Oficio no se mantuvo ocioso y, su actuar, fue agrandándose en acusada honda expansiva y heterogénea. Superado, en parte, el problema converso, siguió ocupándose "la Suprema" de otras actividades heréticas: Mahometismo, luteranismo, iluminismo, o alumbradismo, desviaciones sexuales, brujería etc., aunque sin bajar la guardia en el control y vigilancia de los conversos. La persistencia del Santo Oficio hasta su abolición en 1814, por las Cortes de Cádiz y definitivamente en 1834, implicaba, de hecho, un sometimiento psicológico al Tribunal de la Fe. De 1540 a 1700, según un análisis de 50.000 procesos hechos por Gustav Henningsen con la colaboración de Jaime Contreras, en 19 de los 21 Tribunales, el 40 por ciento de las víctimas son de judíos, moriscos, protestantes y alumbrados. El resto, el 60% lo fue por "delitos menores". Las de judaísmo revisten poca entidad[672]. En la tabla general de dicho estudio, de las 40.092 causas examinadas, solo corresponden a judaísmo 5.017. Son superiores las de mahometismo con 11.311, y los más 14.319, son de "proposiciones heréticas". Las de supersticiones, 3.750, son ligeramente superiores a las de luteranismo, 3.449. El Tribunal con más número de procesos por judaísmo, fue el de Toledo, con 1.100 causas, seguido por el de Llerena. El de Valladolid, en el que se había refundido ya el de Ávila, solo 253.

El citado antropólogo social, nos revela después de examinar miles de procesos, que el 90% de los acusados no fueron torturados y que, en los 150 años que cubre su investigación, 1540–1700, se quemaron 1483 y de ellos 707 en efigie, siendo más altas las cifras de los quemados en Portugal, aunque no deja de reconocer que la Inquisición española fue "mucho más cruel" en el periodo anterior a 1540 que después de esta fecha.

Los depósitos, los legados históricos y emocionales de un pueblo, de una ciudad, no se extinguen de por sí en un abrir y cerrar de ojos. Se encadenan, se reme-

moran y se transmiten a sucesivas generaciones, menguados o acentuados, o simplemente transformados. Muchas vivencias son producto de un pasado, a veces remoto, y se transfieren con impresionante y vigorosa fuerza. La conciencia histórica se teje y desteje con los hilos del tiempo, conformando y moldeando personalidades. Quedó remarcada en muchas ciudades y pueblos la huella y mentalidad inquisitorial, contra las que tenazmente luchan egregias figuras que incluso alcanzan la santidad. Porque si cesó la actuación del Santo Oficio --Decreto de abolición de 15 de junio de 1834– prolongada hasta el siglo XIX y mantenido por la clase social dominante para garantizar bajo el hermetismo ideológico el inmovilismo social, en acertada visión de García Cárcel, quedó arraigada en Ávila, en Segovia, en Toledo y en toda la ancha Castilla, una fluctuante herencia que se manifestará a veces en hábitos y comportamientos y en el control social como constante histórica. No en balde, habían sido casi cuatro siglos de terror al Santo Oficio con todo el bagaje de factores que describe Bennassar: Secreto y engranaje del secreto, la memoria de la infamia y la amenaza de la miseria.

Caro Baroja, se inclina a creer que algo se hereda siempre de los antepasados y de la colectividad en que se nace y que, cuando la Inquisición ha desaparecido, el espíritu inquisitorial permanece. Sin embargo, no se trata ya de un "espíritu inquisitorial", o más propiamente de una "mentalidad inquisitorial", centrada en la represión judeoconversa o herética, sino aplicada a otras esferas de la existencia o del cotidiano vivir.

## 5. La expulsión de los moriscos. Punto final de la tolerancia

Producida la expulsión judía, quedaban en España los moriscos. Será el cardenal Cisneros, quién propuso en 1502, adoptar medidas contra aquellos, similares a las tomadas con los judíos. Sin embargo, eran situaciones distintas, aunque bajo el punto de vista religioso, en algunos aspectos y situaciones, fueran coincidentes. Fue en 1502, tras la sublevación de los moriscos en las alpujarras, cuando se adoptan torpes medidas contra las minorías islámicas. Sin embargo, un fuerte contingente morisco permanecerá anclado hasta el siglo XVII, en la sierra granadina y territorios de la Corona aragonesa. El Edicto Real de 12 de febrero de 1502, decidía, que los musulmanes debían abandonar los Reinos, aunque dándoseles, como a los judíos, posibilidad de elección, entre la conversión o la expulsión. Se produjeron en aquel entonces, un aluvión de conversiones, lo que daría lugar a que, junto al lacerante y endémico problema judío–converso, apareciera el morisco–converso, que tendrá pervivencia en España durante el siglo XVI.

En la Pragmática de 1502, los reyes confirmaban en su exposición un ejemplo cercano: la perdición de muchos conversos judíos, vino de la comunicación con sus correligionarios, y lo mismo podía suceder con los musulmanes, por lo que consideraba era preferible extirpar el mal de raíz. Fueron expulsados, de Castilla y León, los musulmanes mayores de catorce años y, a las musulmanas que rebasaban los doce, se las señaló como final de la medida el mes de abril. La medida, analiza Tarsicio de Azcona[673], necesita un "análisis teológico, jurídico e histórico". La expulsión podía ser mitigada por la conversión y éste elemento distingue a musulmanes y judíos, ya que los hebreos, en su mayoría, adoptaron el éxodo, mientras los musulmanes se acogieron a la conversión masiva. El 17 de septiembre de 1502, se ensaya lo que se ha definido como la "inmovilización de los musulmanes convertidos". Estos, no podrían desplazarse de sus reinos durante dos años, dándose como razones que algunos moriscos podían ser inducidos y presionados para que dejasen de vivir como cristianos.

Sin embargo, el problema morisco persistirá durante el siglo XVI, ya que el morisco mostró una acusada resistencia a la efectiva conversión.

Y así llegamos a 1609. Casi transcurren dos siglos desde una y otra expulsión, cuando tiene lugar la morisca, destacando como hecho de singular relieve en el reinado de Felipe III, y que se produce por diversas causas reales o aparentes: estar los moriscos en inteligencia con los corsarios berberiscos, suponiendo ello una amenaza para la integridad del Reino, o acusaciones concretas de determinados manejos de los moriscos con relación a Francia.

Se ha comentado que el duque de Lerma, comunicó al apocado Felipe III el plan de expulsión morisca, a lo que el monarca respondió: "Gran resolución; hacedlo vos, duque".

El bando de expulsión firmado por el marqués de Caracena al que siguieron posteriormente otros bandos, se publicó en Valencia para los moriscos valencianos en 22 de septiembre de 1609. Los moriscos debían de embarcarse en el plazo de tres días –comparando este plazo con el de cuatro meses dado a los judíos, este último era magnánimo– y hacerlo con lo que pudieran llevar consigo. Fueron objeto de vejaciones, robos y asesinatos entre los que se decidían a marchar, realizándose los embarques en Valencia, Alicante, Denia, Vinaroz y Los Alfaques. El fin de los moriscos emigrados de España fue desastroso. Una gran mayoría de ellos, pasaron a los diferentes reinos del norte de África, para vivir una vida miserable; algunos a Turquía; otros entraron en Francia; menos fueron a Italia. De estos dos últimos grupos, casi todos acabaron por pasar a su tierra natural, al África. (Gregorio Marañón, "Expulsión y diáspora de los moriscos españoles", pág. 72–73, Madrid 2004).

La medida de la expulsión morisca tendría sus críticos. Richelieu consideró, muy atinadamente que, había sido "el Consejo más osado y bárbaro que hace men-

ción la Historia de todos los anteriores siglos". No obstante, otros historiadores la estimaron de necesaria e ineludible para lograr la unidad religiosa y contó con el respaldo del pueblo. Se refleja en el pasaje del Quijote, cuando Cervantes pone en boca del morisco Ricote la talentuda e ingeniosa frase: "inspiración divina la que movió a Su Majestad a poner en efecto tan gallarda resolución, no porque todos fuésemos culpados, que algunos había cristianos, firmes y verdaderos; pero eran tan pocos, que no se podían oponer a los que no lo eran, y no era bien criar la sierpe en el seno, teniendo los enemigos dentro de casa".

¿Pero cuáles fueron en realidad las causas de la expulsión morisca, aparte de poder existir razones políticas? Para nosotros, –aunque en parte fue adobada también como en el caso judío con la cantinela de motivos religiosos–, la realidad es que la tardanza en la expulsión se prolongó hasta el límite, tratando de evitar no quedarse los Reinos sin mano de obra, ya que la agricultura y los servicios constituían la primaria ocupación morisca. Aparte de ello, los moriscos nunca gozaron de la influencia social y económica que tuvieron los judíos. De haberse producido simultáneamente ambas expulsiones, el cataclismo económico hubiese sido de graves proporciones y por eso, tal vez, entre otras razones, se dilataron los plazos de la expulsión morisca. Por otra parte, en las capitulaciones de Granada, se contenía el respeto, apoyo y libertad de religión de las Comunidades moriscas. No obstante, las pérdidas fueron considerables.

García Cárcel es del parecer que, "la historiografía de la expulsión ha sido reiterativa al plantearse desde una óptica interpretativa de legitimación moral. Los pocos historiadores que la han criticado –añade– lo han hecho apelando al argumento "ético", reprobando la medida como genocidio de toda una raza, tanto o más española, como los supuestos reivindicadores del monopolio patrio". Sin embargo, nadie ha cuestionado la necesidad de ella. Por ello, sostiene que, la expulsión pudo evitarse. Efectivamente, se daban niveles de integración en aquella sociedad –salvo en el aspecto religioso– y falló "la ausencia de un sistema de valores respecto a los moriscos en aquella Iglesia española uniforme". Y aduce que, hasta en los meses anteriores a la expulsión, incluso en marzo de 1609, "la Iglesia seguía discutiendo si los moriscos eran o no herejes apóstatas, con discordancias constantes entre los eclesiásticos"[674].

En opinión de Domínguez Ortiz[675], con la expulsión de los moriscos se implantó oficialmente la unidad religiosa. Es muy razonable su exposición, al comentar que no por aquellas medidas que calificamos de "drásticas" –nos referimos a las expulsiones de 1492 y 1502– no por ello, se puso broche final al problema converso, tanto de judíos como de moriscos, ya que, antes al contrario, se elevó el número de conversos en los Reinos que, en su mayoría, no eran sinceros.

Debemos anotar que, en lo tocante a judeoconversos castellanos, hubo más sinceridad en éstos que en los conversos musulmanes y se integraron, en parte, en

la mayoría cristiana, en tanto para los moriscos era, como se ha definido, una "minoría replegada a sí misma, hostil al medio circundante, insensible a la atracción, indiferente a los problemas de honra y de prestigio" de tal forma –la frase anterior es de Domínguez Ortiz– que el problema resultó insoluble y desembocaría en la expulsión definitiva de 1609. En versión del Dr. Marañón[676], la salida precipitada de unos trescientos mil moriscos españoles, entre 1609 y 1614, fue una medida tomada ante el temor de un alzamiento con el apoyo del rey francés, empecinado en destruir el poder de la Casa de Austria. Ni apoyamos esta tesis, ni, por supuesto, la negamos.

En otro aspecto, erróneamente, se ha pronunciado algún historiador, basándose en que la expulsión morisca era la única solución para hacer desaparecer de España un pueblo hostil y enquistado en el Estado. Se alza también la opinión de Joseph Pérez, tesis a nuestro entender un tanto forzada y que, considera como única explicación en que, el duque de Lerma trató de desviar con la expulsión morisca, la atención de los males que padecía España, siendo los moriscos "blancos del odio de clase y de raza", y los cuáles, en sentir del mismo, "fueron sacrificados a los prejuicios populares, como si su expulsión sirviera para mitigar los efectos de la peste, el subdesarrollo, el parasitismo y la pobreza"[677].

En definitiva, pudo realmente tratarse de una decisión política, cuyo entramado aún está por esclarecer y, a nuestro juicio, como la expulsión judía, equivocada aunque creemos que, en ésta última, jugó mucho el fanatismo religioso, y en el caso de los moriscos, se trató de encubrir o enmascarar intereses políticos del momento. De todos modos, tampoco la expulsión morisca, al igual que la de los judíos, tuvo matices racistas.

¿Cómo han visto los historiadores la expulsión morisca? También en este caso, como el de la expulsión hebrea, las opiniones son encontradas. Para Bartolomé Bennassar[678], la expulsión de los moriscos que, cuantifica en unos 280.000, "fue, a la vez, fruto de la intolerancia y ocasión para eliminar la última disidencia interior", significando como, a partir de este instante, el cristianismo español permanecerá aislado del mundo exterior, a solas con sus convicciones, que no admitían discusión.

En el aspecto demográfico, se ha pronunciado Pierre Vilar[679]: "La opinión pública –comenta– sentía también estas debilidades de la demografía castellana, que uno de los grandes argumentos en favor de la expulsión de los moriscos, fue que estos se multiplicaban, más rápidamente que los cristianos viejos, porque no daban ni religiosos ni soldados. Hoy en día, disponemos de cifras que confirman esa opinión "vulgar". Y se refiere a que, las aldeas moriscas en el siglo XVI crecían más rápidamente. Añade: "Y aunque Hamilton, partiendo del estudio de los salarios, haya puesto en duda la importancia económica de la expulsión de los moriscos, la

cifra de los que fueron expulsados de España no es inferior, según los últimos estudios, a 500.000". Se comprende según Vilar, que este hecho no podía ser indiferente. Sobre el número de expulsados se han barajado cifras muy dispares, que van de la abrumante cifra de 1.000.000 de J. A. Llorente a las 300.000 de Salazar Mendoza. Es difícil evaluar el número de moriscos expulsados. Recuerda Marañón, como antes del Decreto de Expulsión habían emigrado varios miles de moriscos presintiendo la tormenta. De Valencia salió el grupo más numeroso y también de Castilla la Vieja, sobre todo de Ávila y Valladolid.

En versión de Joseph Pérez[680], los moriscos eran una "masa inasimilada", que podía significar un peligro potencial para el Estado, por las relaciones que tenían con turcos, corsarios berberiscos, y con los protestantes franceses. "Dos motivos tienen las autoridades –escribe– para alarmarse ante el problema morisco: un motivo político para el Consejo de Estado; un motivo religioso para los eclesiásticos ya que, como afirman todos los testimonios, los moriscos seguían tan moros, como antes de su conversión". Y en efecto, se dieron intentos de incorporar al morisco a la sociedad española, pero éstos fueron baldíos. Sin embargo, para Braudel[681], la expulsión obedeció a "enfrentamiento de civilizaciones". J. Reglá[682], considera que fueron intereses económicos, centrados en la nobleza aragonesa o valenciana. Nos adherimos a esta opinión. Para Domínguez Ortiz[683], la preocupación por la seguridad nacional.

Recogemos la versión, muy racional, de Serafín de Tapia Sánchez[684], para el cual el aspecto más novedoso y fecundo de la actual producción historiográfica sobre el tema de los moriscos, "es el que gira en torno a la tesis de falta de asimilación de la minoría, que condujo a la supuesta inexorabilidad de la expulsión". Se apoya, en la opinión de Braudel en que la causa fundamental se encuentra en que los españoles reconocieron, impotentes su fracaso asimilado porque, "el morisco, después de uno, dos o tres siglos, según los casos, continuaba siendo el moro de siempre, ya que en España se sabía muy bien que, el corazón del morisco pertenecía a un inmenso universo que se extendía hasta la remota Persia"[685].

Y como por opiniones no quede, el Dr. Marañón establece que[686], uno de los motivos –aunque existieran otros, religiosos y políticos– que condujeron a la expulsión morisca, fue "la alarma de la Iglesia ante la frecuencia de adulterios españoles respetables con las moriscas, más graciosas y ligeras de ropa que las españolas". No nos parece causa fundamentada.

Existe otra pregunta que se formula en la historiografía de nuestros días y es, el porqué no se procedió simultáneamente a la expulsión judía y a la de los moriscos. Se ha interpretado, por algún sector crítico –al que tampoco nos sumamos– que el hecho de no hacerse, no significaba que los monarcas renunciaran a la unidad religiosa, pero la realidad es que el caso de los moriscos no revestía urgencia,

y, absurdamente, se pensaba en que los moros engrosarían paulatinamente las filas del cristianismo militante. Se realza la figura de fray Hernando de Talavera, promotor de una política persuasiva y no coactiva, en orden a la conversión morisca. No obstante, respecto a los moriscos, en su permanencia en suelo peninsular, se adoptó una actitud más comprensiva y humana, respecto a la dureza desplegada contra los hebreos españoles.

Joseph Pérez[687], comenta que "ya les llegaría también el turno a los moriscos". Basa su opinión en que, mudéjares y moriscos, constituyeron minorías sumisas, estrechamente vigiladas por los señores que explotaban aquella mano de obra barata y dócil. Y añade: "sobre todo los moriscos –ellos también cristianos nuevos como los conversos– no ocupan en la sociedad puestos relevantes, ni en la administración, ni en el clero, ni en los negocios", y aparte de esto, viven aislados respecto a los cristianos. Pérez ha dado en el "quid" de la cuestión. "Por ello –prosigue– se observa la relativa paciencia y mansedumbre con que fueron tratados por las autoridades y por la Inquisición durante decenios, hasta que en tiempos de Felipe II, decidió el Estado forzarlos a renunciar, no solo a sus creencias, sino a su lengua, a sus vestidos, a sus costumbres tradicionales". Se trataba en este caso –argumenta– de conseguir la asimilación de los moriscos al resto de la sociedad, como se había hecho antes contra los judíos pero, en ambos casos, "España fracasó"[688]. Es una opinión, a nuestro juicio, ponderada y realista.

Estimamos que, si no se procedió simultáneamente, en 1492, a la expulsión de los judíos y moriscos –aparte de los motivos que esgrimen Joseph Pérez y otros historiadores– se debió al compromiso de los Reyes Católicos, tras la conquista de Granada, de respetar los usos y la religión musulmana, y del proteccionismo que se aceptó por los monarcas sobre los desterrados y que, la reina Isabel, en el tratamiento de la cuestión, fue coherente a los compromisos granadinos. Para Marañón, la expulsión morisca debió hacerse al término de la Reconquista, y expulsar a "una población mahometana numerosa e inasimilable". Habla Marañón de la "cristiana generosidad de España", esperando su conversión. Discrepamos de su tesis, ya que no fue el retardo de la expulsión por motivos altruistas y en la esperanza de su conversión. Lo fue, sencillamente, por interés, por puro egoísmo, por aprovechar los servicios de los moriscos que a los hispanos les era gravoso asumir directamente.

Las expulsiones de judíos y moriscos tuvieron connotaciones distintas, tanto en el modo de actuar como en su comportamiento. Se refiere a esta interesante cuestión, Caro Baroja[689]. Para el historiador, existe una acusada diferencia entre el modo de proceder de los cristianos nuevos de origen hebreo, y la de los de procedencia musulmana, en su comportamiento social. Caro Baroja asegura –con gran visión– que los judeoconversos "la penetran de mil formas", en tanto los musulmanes conversos, "quedan siempre como un cuerpo aislado de tan difícil asimilación

que, por último, es expulsado casi en su mayor parte al Norte de África, sin dejar rastro de su existencia poco después de realizada la expulsión".

Faltó por tanto, en el converso musulmán, una intercomunicación e integración con el cristiano, siquiera fuere de orden cultural que sin embargo se dio en el judeo converso, respecto al ámbito social, en el cual, pese a todas las cortapisas, seguía incidiendo y penetrando.

Y también se produjo este último fenómeno en las Comunidades judías de la Diáspora. En ellas, desde el silencio de su orilla, se seguirá durante siglos conservando un marchamo español (lenguaje, actitudes, ancestros, cultura, añoranza de la patria perdida) que no se da en los musulmanes del exilio, los cuales, aún siendo mayor número, el de los expulsados, parecen eclipsarse de toda actitud de contacto y de conservación de las vivencias españolas, como se dio –el hecho asombroso y admirable– entre las Comunidades judías en el exilio.

Ello puede conducirnos a afirmar que, el judío exiliado y sus descendientes nunca rompió con el pasado, y siempre tuvo presente a Sefarad como su patria perdida, pero añorada. El musulmán expulsado –y la cifra fue muy superior a la de los judíos, pues por lo menos casi duplicó o rebasó esta cifra– nunca tuvo guardada en sus arcas la llave de la que fuera su casa en España. El morisco se desnaturalizó por completo y rompió amarras para siempre, con el país en que había nacido y había vivido. Posiblemente, desde un punto de vista racional, ha de considerarse que el musulmán nunca llegó a penetrar en la sociedad en que vivió, o su penetración fue de menor entidad que en el caso hebreo. Aquel, el morisco, siempre estuvo a espaldas, o por lo menos indiferente e insensible a ella, aislado, como si lo que ocurriera en su torno le fuera ajeno. No hay duda en que, pese a las etapas de intolerancia en que vivió el judío, estaba mucho más integrado en la sociedad española que el musulmán.

Se ha dicho con mucho acierto que las reliquias dejadas por los moriscos en España, fueron abundantes, pero su casi totalidad procedían de épocas anteriores y ya habían sido asimiladas por la población cristiana.

En este aspecto, resulta clarificante la versión de Caro Baroja[690], que recalca la enorme diferencia entre el método de actuar de los cristianos nuevos, de procedencia judía, respecto a los nuevos de origen musulmán, cuando enfoca las cuestiones de unos y otros bajo el punto de vista de la "capacidad creativa": "los judíos conversos fueron con frecuencia hombres de extraordinaria capacidad en todas las esferas, siendo distinta la situación del musulmán". Entiende –y el hecho es real– que, los moriscos no aportaron un contingente respetable de grandes personalidades en la vida española del Siglo de Oro. En cambio, se habla de bastantes personajes famosos de ascendencia hebrea. Alude, asimismo, a la "falta de ductilidad" en los moriscos, a los que considera "incapaces de acomodarse como se acomoda el judaizante".

Fueron judíos y moriscos dos comunidades muy diferenciadas entre sí en todos los órdenes, incluso en los sociales. Los moriscos, sin apetencias de ascenso social viviendo en las morerías –a su aire– desinhibidos de prejuicios sociales, y lo hicieron así hasta el mismo instante de su expulsión. Vuelve a insistir Caro Baroja[691] en que, éstos tuvieron un escaso ascenso en la vida social, incluso cuando eran acomodados, y su comportamiento era dispar al del judío. El morisco, en su opinión, "era un hábil agricultor y artesano, y ello pese a mantener la aureola política y cultural en la que estaban envueltos sus antepasados", pero que considera –y así es– que no heredaron, ni mucho menos, estos atributos en vida.

Al tratar el tema Joseph Pérez[692], aunque al principio alude a que la situación de los moriscos, recuerda a la de los judíos, complementa su apreciación: "La España del siglo XVI no quería ser una sociedad pluricultural y exigía que las comunidades minoritarias se asimilaran y abrazaran el catolicismo". Para el mismo, en ese punto, termina la analogía con los judíos, cuya expulsión califica de precoz y cuyos descendientes ya conversos sufrieron persecución inquisitorial. Lleva razón el historiador francés, cuando asevera que, en el caso del tratamiento de los moriscos, España, durante mucho tiempo, no supo a qué atenerse y, respecto a la Inquisición, obró con menos severidad contra ellos. La razón era –según el mismo– que los moriscos que estaban sometidos a una explotación de tipo colonial, hacían su vida al margen de la sociedad cristiana y no estaban mezclados con ella como los judíos. No eran –dice con gran visión– una amenaza para la pureza doctrinal del catolicismo, pues lo desconocían. Y, más que un problema religioso, se planteaba un problema social.

Admitimos en parte estas consideraciones pero, –lo decimos en otro lugar–, tan "infieles", respecto al cristianismo desde el punto de vista religioso, eran los judíos como los moriscos, pero es que en el caso de las Comunidades musulmanas, puede afirmarse rotundamente que, todos o al menos el noventa por ciento, sus conversiones –y nos quedamos cortos– no tenían visos de autenticidad. Es decir, era muy superior la proporción de criptomusulmanes que la de criptojudíos. Y, sin embargo, a éstos últimos, se les atacó sin tregua ni piedad, en tanto los criptomoriscos o criptomusulmanes, vivieron a sus anchas en sus barrios y nunca se ocultaron maliciosamente de su asistencia a las mezquitas ni de sus rezos, ni en suma de su militancia a la religión mahometana a pesar de ser conversos.

¿Por qué ese trato diferencial de judíos y judeoconversos y moriscos y criptomusulmanes? Es lamentable, pero se trataba de que los moriscos eran una mano de obra barata e imprescindible para el cristiano. ¿Como iba a desprenderse la mayoría cristiana de tan ingente beneficio personal? El cristiano practicante, el cristiano viejo, el de toda la vida, se puso una venda en sus ojos y se desentendió por completo de cuál fuere el comportamiento o actuar religioso de la minoría morisca. Le

iba en ello su comodidad y bienestar, y en cambio, en el caso de los judíos, éstos no formaban parte o integraban los servicios domésticos o asistenciales. Por ello, aunque los criptomoriscos estaban contradiciendo con su actuar a la religión católica, a la que se habían adscrito, pero no habían asumido la utilidad de éstos, para los cristianos, jugó mucho el hacer oídos sordos y vista gorda, respecto a los criptomusulmanes. Por otra parte, los musulmanes eran núcleos carentes de poder político y económico.

Realizada la gran expulsión morisca por Felipe III, la que denomina Caro Baroja "la propia insignificancia", hizo que la silueta real del morisco se perdiera, en tanto la del hebreo "quedó vigorosamente dibujada años y años; tanto más antipática cuanto más vigorosa y cognoscible"[693]. El mismo autor, –ya lo hemos dicho en otro momento– define a los conversos moriscos como seres que carecían de "ductilidad". "Es, en bloque –dice Caro Baroja– como es. No se mezcla, por ejemplo en Aragón, como se mezclan los descendientes de judíos. Hasta los nombres y apellidos cristianos, que les han hecho adoptar, los modifican de tal modo que les hace sospechosos. Viven en la morería hasta el mismo momento en que recibe la orden de marchar".

Nosotros compararíamos a los moriscos con el nomadismo de los beduinos, sin casa fija o con la casa a cuestas, pero resignadamente, sin asomo alguno de permanencia o arraigo, e incluso con una emoción añadida del errante vivir. El judío siente la tierra y le duele en el fondo de su alma abandonarla. Para el morisco, por el contrario –y excluimos de ello a la admirable dinastía Omeya y sus súbditos– la tierra y el mismo vivir, son un mero y ocasional accidente, carente de emociones, cambiante cada día o cada hora. Los afligidos y desconcertados judíos del exilio lloraron por el abandono de todo aquello a que se les obligó a renunciar, que era parte de su existencia, y muchos de ellos, incluso retornaron, renunciando a su fe religiosa. El morisco, abandonó España impasible, frío, sintiendo mínimas cargas emotivas. Al zarpar los barcos que les transportaban a sus exilios desde las costas levantinas, al desaparecer de su visión las costas de España o las rayas fronterizas, pusieron un telón en sus nuevas vidas, y los recuerdos se eclipsaron para siempre.

Y todo ello resulta extraño, porque los musulmanes, aunque con menor permanencia en España, que los judíos, habían echado raíces en el suelo hispano, y tenían que haber adquirido un mínimo sentimiento de amor a la tierra. Comenta Henri Pérès[694] que, los árabes habían venido sin mujeres y para crear una familia tuvieron que casarse o bien tomar concubinas a mujeres españolas, de tal forma que, al cabo de algunas generaciones, "su sangre se había diluido en las de la población autóctona, y que la religión propia y la lengua les hacía parecer árabes, aunque en realidad eran españoles". Pero sin embargo, sus reacciones ante el exilio fueron dispares a las de las Comunidades judías. Ello no significa que la mayoría

de los expulsados fueran indiferentes a la medida adoptada, e incluso de los que salieron retornaron muchos, por las persecuciones que sufrieron, sobre todo en África. Tantos eran los que retornaban,que obligaron a publicar dos edictos, en septiembre de 1611 y abril de 1613, en los que se le amenazaba con galeras.

Con la expulsión judía se perdió un elemento insustituible para la cultura, la industria y el comercio. Con la de los moriscos, habilísimos agricultores, las tierras de algunas regiones, sobre todo las levantinas, se convirtieron en eriales lo que contribuyó a un estado de ruina del país. Y también, que duda cabe, con su expulsión y ya desterrados los judíos desde 1492, también con la expulsión morisca se había quebrado para siempre la que fue, en su momento portentosa civilización hispano–árabe. España, con la expulsión de los judíos en 1492, y con la posterior de los moriscos, se había convertido en especialista en expulsiones. Aún le quedará después, las de los jesuitas en 1767. Es lo que hace pensar a Jonh Lynch[695] que, "pocos países han jalonado su historia con tan intransigentes decisiones, cada una de ellas diversamente motivada, y secretamente planeada y efectivamente ejecutada". Y considera que, eran señal de la persistente intolerancia del Estado español, de su permanente absolutismo, y –dice aún más– "y cuando la causa era urgente, de su convincente eficiencia".

La tesis que sustenta el historiador británico en el enjuiciamiento del proceso y sentido de las tres expulsiones, la concreta en que los moriscos "eran híbridos pero no herejes", "los jesuitas no eran más que católicos", y por lo que respecta a los judíos, fueron "víctimas de un antisemitismo de tipo religioso". Asombrosas las razonadas apreciaciones.

Con la marcha de los moriscos, se padeció en oficios manuales y en la agricultura. Eran ellos –bien dice Marañón– casi los que, con limitaciones de pasividad, casi los únicos que cultivaban los campos. Añade, "que los mismos enemigos de los moriscos –cristianos– explican el por qué: los cristianos emigraban a las Indias; muchos preferían la vida alegre de las grandes ciudades enrolados en las copiosas servidumbres de los nobles, en oficios urbanos, en la burocracia o en los lances de la truhanería y picaresca...". "El duro trabajo –concluye el Dr. Marañón– del campo y de los oficios humildes, estaba, pues, abandonado a la raza semiesclava".

Las cosas no andaban tan bien para España en los finales del siglo XVI y principios del XVII. Valgan las expresiones de fray Antonio Álvarez[696]. Sus palabras, a fines del reinado de Felipe II, de desconsuelo y angustia, son estremecedoras: "Sino dime ¿Qué ha Dios hecho, o que ha sacado de tantas hambres y pestilencias como han ocurrido en nuestra España, y cundiola toda, sin aber dexado un rincón, siquiera no tocado de algunas destas dos cruelíssimas plagas? ¿Qué ha sacado de tanta guerra y destruyción de vidas como han echo las guerras de Granada de anta-

ño, y las de ogaño en Portugal, donde tanta sangre de christianos ha perecido, y sin echar de ver? ¿Qué enmienda o corrección ha sacado Dios de otros muchos afanes (que no digo) con que el mundo acosado? ¿Por ventura está en estos trabajos el Reyno más enmendado, o más recogido que solía? ¿Hay menos vicios? ¿O menos disoluciones? ¿O han quedado los hombres tratados de tanto castigo menos atrevidos, y menos covardes a las ofensas de Dios?..." El monje se hace estas preguntas y se responde apesadumbrado: "No por cierto, sino que antes han crecido en ellas como vemos, y con las medicinas se han hecho mayores las dolencias. Saca Dios poco fruto de las tribulaciones que en el día manda a España".

España, los reinos peninsulares, con la expulsión morisca, quedaban libres de credos extraños, no coincidentes con el cristianismo. El progreso que significó para España la conjunción convivencial de cristianos, judíos y musulmanes, no sólo no se volvería a producir en la Península, sino en ningún otro lugar del mundo. Para Louis Massignon, el gran islamista y místico católico, el Islam representaba la fe; los judíos, la esperanza, la Cristiandad, la cavidad.

"Se quedaban solas –en reciente expresión mágica de Jiménez Lozano– las torres desparejas de Arévalo, sintesís de una cultura dominante que, sin embargo, toleró y comprendió a las otras dos". Estas torres –es un símil– serán también testigos mudos de los vientos huracanados que azotarán desde entonces en España y que dejarán huella en su Historia.

# XX

# LOS SEFARDITAS HASTA 1992. LOS AÑOS DEL SILENCIO HISPANO. RECONOCIMIENTO DE LOS ERRORES DEL PASADO

## 1. Los años de los silencios

No era la Diáspora de 1492, la última emprendida por los sefarditas. García Cárcel y Moreno Martínez[697], hacen alusión a la que llaman "segunda Diáspora", tras la primera de 1492, referida la de los conversos que se integran en lo que denominan "el renacimiento de la ilusión judía", apoyados por la Europa protestante que encontró "la tierra prometida en Amsterdam".

En España, durante el siglo XVII, seguía siendo difícil la vida del descendiente de conversos, y por eso y ante el desánimo y frustración reinante, se emprende, con acierto y decisión, la empresa de refundación del judaísmo en Amsterdam.

Es evidente que, a mediados del siglo XVI, en la etapa final de Carlos V, y en el transcurso de los primeros años del reinado de Felipe II, se acusaba en los conversos españoles una desintegración. Sin embargo, la anexión de Portugal a España hizo cambiar la situación, y durante los reinados de Felipe III, Felipe IV y Carlos II, se produce un incremento de judaizantes, debido a la entrada en España de judíos portugueses que, incluso en versión de Caro Baroja, "organizaron un verdadero servicio de inteligencia con los que se hallaban fuera de la península, desde la frontera vasco–navarra hasta los Países Bajos y Alemania"[698]. Es hecho admitido que, tras la unificación de las Coronas de España y Portugal, muchos sefarditas refugiados en esta última nación, inician el retorno a la Península. El movimiento citado, en opinión de Joseph Pérez[699], se intensificó durante la etapa de gobierno del conde–duque de Olivares (1641–1643), quien trató de atraerlos, debido a las relaciones que algunos de ellos tenían con los judíos holandeses, pero parece ser, que

los marranos se confiaron demasiado y cometieron imprudencias, lo que motivó un recrudecimiento en la actuación del Santo Oficio, retornándose a los autos de fe contra los judaizantes, aunque en menor escala que los de finales del siglo XV.

La apertura de fronteras con Portugal, después de la anexión, produjo en efecto una irrupción de mercaderes judíos portugueses, que se esparcieron por el área peninsular. En los documentos de la época se les designa como "judíos", o como "hombres de la nación hebrea", "gentes de la nación de Portugal", "hombres de negocios de Portugal"... Eran negociantes que mantenían relaciones comerciales con los mercados europeos y colonias. Un historiador advierte, que se decía de ellos que habían vuelto casi a dominar la economía española, aunque colocando su capital en el extranjero, para minar al Estado y entregar las Colonias a los extranjeros.

La situación económica de España, al ocupar el Trono Felipe IV, no era ciertamente halagüeña. Ello propició, que los poderes públicos no pusieran obstáculos a que hebreos procedentes de Portugal, Holanda y Francia, instalasen su campo de acción en España para desarrollar su actividad económica. "El camino de las fronteras religiosas iban a dar a las puertas de las compañías comerciales regidas por judíos que no tenían porqué proclamar su fe mosaica, que era de hecho, conocida e ignorada por las fuerzas represivas eclesiásticas. La convivencia estaba asegurada, con tal de que cada cual ignorase la verdad que se encerraba detrás de los muros sin ventanas de los viejos palacios judíos de la Península"[700]. La frase encierra una incontestable verdad. ¡Qué gran error fue la expulsión judía que ahora, con Felipe IV, pretendía transformarse en una tímida y vacilante reinstalación, aunque fuese provisional, de los judíos en la Península!

Lacave, amplía los datos y alude como en el siglo XVII el conde–duque de Olivares, en la afanosa búsqueda de remedios para la maltrecha economía, pensó crear en Madrid un barrio judío similar al existente en Roma. Incluso –añade– hubo negociaciones con los judíos de Orán a través Yaçob Cansino. El intento fracasó, como fracasarían después los proyectos que se hicieron en los reinados de Carlos II y Carlos IV, en los utópicos proyectos de instalar en Cádiz comerciantes judíos holandeses. Incluso hubo atisbos tendentes a derogar el Decreto de expulsión de 1492, aunque, "el monarca no se atrevió a dar este paso"[701]. En certera opinión de Suárez, si se hubiera accedido a la propuesta del Conde–Duque, "hoy tendríamos una imagen completamente distinta: mucho antes de que se reconozca la comunidad hebrea de Amsterdam, en 1657, se hubiera reconocido el restablecimiento de una comunidad judía en España" ("Apéndice", la "Expulsión y diáspora de los Moriscos españoles", de Gregorio Marañón, pág. 235–236, ob. cit.)

Y España, siguió lamentando, y purgando, la en mala hora, expulsión decretada en 1492. Otros países como Turquía y Holanda e incluso los Estados vatica-

nos, serían los beneficiarios, y con la aportación judía, gozaron de potenciales económicos, de los que tristemente España careció.

Poco novedoso fue el siglo XVIII español en el tratamiento de la cuestión judía. Entre 1778 y 1785, fueron dejadas sin efecto las disposiciones de carácter discriminatorio en vigor, contra chuetas y conversos mallorquines[702], aunque por Juan Velarde[703], se matiza que el cambio se operó aunque muy lentamente.

En el siglo XIX, tratamiento de la cuestión judía tendrá una mayor acogida. El Motín de Aranjuez, desembocó en la ocupación francesa y, en la anulación inquisitorial, aunque, a juicio de Suárez Fernández, la emancipación napoleónica tenía poca diferencia con la que proyectaran los Reyes Católicos. Y lo justifica en que la "condición indispensable era que los judíos se convirtieran en "ciudadanos", es decir, franceses asimilados a los demás, desapareciendo las comunidades y su autogobierno, porque eran innecesarias: el judaísmo se convertía en una religión, tutelada desde el Estado, pasando a ser los rabinos, como los párrocos católicos, funcionarios que recibían sueldos del Estado"[704].

En el futuro, España padecerá irreparables perjuicios, motivados por la expulsión judía, concretamente en la desintegración del Imperio español en América. Así lo entiende, aunque quizás cargue las tintas, Salvador de Madariaga[705]. Incide el historiador, en que los judíos no perdonaron jamás a España que los hubiera arrancado de su suelo "en que habían arraigado mucho más hondo que en ningún otro suelo del mundo, por lo cual se hicieron sus acerbos enemigos". Palabras estremecedoras. Y, considera las que, ingeniosamente, denomina "las tres cofradías: los judíos, los francmasones y los jesuitas", como los tres puntales dispuestos a minar el Imperio español en su derrumbe.

No obstante, la rotunda tesis de Madariaga, que no asumimos en su íntegro planteamiento, tiene sus detractores, por lo que respecta a los judíos, en Juan Velarde Fuertes. El economista español, alega que se ha hablado mucho de lo que denomina como la "beligerancia" en el sentido de represalia respecto a los intereses económicos españoles que denomina, también con mucho ingenio, "la venganza de la Sinagoga". Velarde considera que, se trata de simples supercherías, como las de los "protocolos de los Sabios de Sión o los crímenes rituales de los judíos" y, como prueba de sus asertos, justifica la actuación en el siglo XIX de grandes inversores de capital en España, como los Rotschild o los Pereira.

Aún en el supuesto de desechar, en parte, la tesis de Madariaga, de haberse operado maquinaciones y entorpecimientos del judaísmo en las proyecciones españolas y, de considerar que los apellidos de judíos que cita Velarde, no eran precisamente sefarditas, o al menos no nos consta, en lo que no hay duda es que, con la expulsión judía se quebró la organización económico–financiera que los judíos mantuvieron en España durante siglos. Aquella medida, obligó a una dis-

persión, lo que ocasionó un desmantelamiento de la organización económica que los judíos tenían en España, y que marcharon tomando el mundo por destino. Con ello, desapareció, sino todo, gran parte del entramado económico que sustentaban, que se puso al servicio de otros países, de otras sociedades, que tuvieron gran visión en atraerlos, incluidos los Estados Pontificios, y que se privó a España de los que eran auténticos inspiradores y los que seguían moviendo la máquina de la economía en las postrimerías del siglo XVI.

## 2. El siglo XIX: Un siglo de esperanza para los Sefardíes

España, había permanecido, desde 1492, olvidada de la cuestión judía. La inmensa mayoría de españoles hasta desconocían que muy lejos de España, los judíos sefarditas permanecían fieles a Sefarad y hablando en ladino y conservando los descendientes de los expulsados una memoria histórica increíble y emocionante. Resurgiría la cuestión judía a lo largo del siglo XIX, en que afloró, tímidamente, en momentos de estabilidad política, siendo mentores del afloramiento los partidos liberales, con el empuje de sus personalidades de dicha acera política.

Sin embargo, de momento, el empeño era como dar voces al viento. En la década absolutista, uno de los períodos más estériles y sombríos de la Historia de España, nada se hizo en el sentido de reivindicar y conocer el estado de las Comunidades sefarditas dispersas a todo lo largo y ancho del mundo.

Concluido el Trienio Liberal, inestable, desconcertante y revolucionario, sobre todo en el aspecto eclesiástico, se retorna a la reconstrucción del viejo sistema eclesial, anterior a la Revolución. Iglesia–Estado, arremeten de nuevo contra el liberalismo, con una represión política amparada en el fenómeno religioso, y todo con el apoyo del resurgido clericalismo. Otra vuelta atrás en la búsqueda de soluciones, reflejado en los deseos del restablecimiento de la Inquisición. Continúan las opiniones hostiles al retorno del Antiguo Régimen, ya fenecido. Y aquí anotamos un hecho insólito ocurrido en la ciudad de Ávila. En 12 de julio de 1823, se hace público en aquella, "Una Exposición para el restablecimiento del Tribunal de la Inquisición en Ávila, hecha por el Ayuntamiento de la Ciudad". Esta petición, revela el malsano y enfermizo clima pro inquisición que se respiraba no solamente en Ávila, sino en otros lugares de España[706].

No obstante, y pese a intentar sostenerse contra viento y marea, la Inquisición había tenido tan acusado proceso de desgaste que ya se hacía insostenible, pese

también a la defensa y al apego en que le tenían gran parte de las fuerzas conservadoras–realistas. A partir del siglo XVII, se atisba una manifiesta decadencia en su actuar. Y, a partir del siglo XVIII, vuelve a incrementar su poder, mientras llegan a España nuevas corrientes ideológicas. Se denunciaron abusos y extralimitaciones del Santo Oficio, que, tristemente es utilizado como arma política por los propios reyes. Varios ministros –caso de Manuel Godoy y de Jovellanos– intentaron restarle fuerza e incluso su abolición sin conseguirlo[707]. Richard Herr en su obra "España y la Revolución del siglo XVIII" (pág. 323, Madrid, 1971), recuerda como en 1797, el secretario de Hacienda, Pedro Varela, en el gobierno de Manuel Godoy, apremiaba a Carlos IV para que autorizase a regresar a España a comerciantes judíos y que les encargase de liquidar los vales, en el momento en que las antiguas preocupaciones habían pasado, no siendo aceptada la propuesta de Varela, si bien una resolución real de 8 de septiembre de 1797, instruyó a la Junta de Comercio que permitiese a los artesanos extranjeros, no judíos, que estableciesen talleres o fábricas en España y amonestó a la Inquisición para que no molestase a aquellos que no fuesen católicos. Cuando las tropas francesas entraron en Madrid, se apoderaron de los bienes del Consejo de la Inquisición y el 11 de diciembre de 1808, se publicaba en "La Gaceta de Madrid", el Decreto suprimiendo la Inquisición. Sin embargo, esta desaparición, debida a la intervención francesa, solo afectaba a la zona ocupada por los invasores.

Después, se produce la celebrada abolición gaditana de la Inquisición, que tuvo escaso alcance. No obstante, proseguía el movimiento cambiante en torno a este candente tema, y también, el impenetrable y absoluto silencio sobre la cuestión judía, que solamente era citada con acriminaciones en los púlpitos cristianos y mostrado su rechazo en los libros de culto católico. Aún se seguía con la enquistada "perfidia judía".

Tras diversos vaivenes y el rastro añorado de las Cortes de Cádiz, pero ya, con voluntad irrefrenable de intentar rescatar del olvido a los descendientes del sefardismo, las Cortes españolas de 1837, atajan la espinosa cuestión de la libertad de cultos, la que invocarán las mismas Comunidades judías, a fin de que se derogue el Decreto de expulsión de 1492.

Bernd Rother[708], que sigue a Caro Baroja, Lichtenstein, Ysart y Lisbona en los datos y noticias que aporta, hace referencia que, en fecha aproximada de 1840, se produce en España una emigración de judíos askenazies, procedente del Centro y Este de Europa, aunque también, de algunos sefardíes.

En la primera mitad del siglo XIX, se inician en España los primeros asentamientos judíos. Los siglos anteriores, desde la expulsión, fueron negativos para todo lo que significase judaísmo. Esta expresión era similar a la de "masones" e incluso "liberales", y todas aquellas figuras negativas en la política conservadora.

Se ha argüido que, en la primera mitad del siglo XIX, al menos hasta el cese definitivo de la Inquisición en 1834, la población española en general, repelía todo aquello que proviniese del judaísmo y que, como sustenta Caro Baroja[709], en la primera mitad del siglo XIX no extrañaba nada, incluso entre el clero, que no se distinguiera entre masones, judíos y protestantes.

El año 1834 –abolición de la Inquisición– marcará el punto culminante y final, después de varios siglos de actuación represiva e indagatoria de conductas. Es el ocaso de la intolerancia –al menos de la intolerancia oficial– que, España y los españoles, padecieron amargamente, y en la que vivieron enfrentados a una sociedad indiferente, cuando no hostil y potencial víctima de la misma. Tras de la definitiva abolición de la Inquisición –comenta Martín Walker–[710], quedaron grupos y gentes que lamentaron su desaparición.

Es en aquel año, por Decreto de 15 de julio, cuando la Inquisición que había sido, azote de judeoconversos, recibía el definitivo golpe de muerte. Posiblemente, este Decreto, tuvo más repercusión de lo que se piensa, en Ávila, en un hecho simbólico y estremecedor en que, aunque no existe o no se conoce documentación al respecto, se da como ocurrido en la ciudad y que hemos referido al tratar de Torquemada. Los restos del Inquisidor, enterrados en el Monasterio, fueron sacados de su sepultura, paseados por la ciudad y quemados en el "Brasero de la Dehesa", en el mismo lugar, como refiere Dionisio Ridruejo[711], donde "se habían tostado tantos herejes o judaizantes, por obra de la Inquisición". Estos hechos los hemos dejado reflejados en otras obras[712]. Jiménez Lozano, retrata este suceso macabro, con ocurrentes pinceladas: "Las murallas nunca han defendido a Ávila de los cambios de la Historia, si es que se los ha propuesto. Y cuando llegan los vientos del liberalismo del siglo pasado, por ejemplo, los liberales de Ávila fueron tan aljareros como en cualquier otra parte y no dudaron en arrasar los despojos del Inquisidor Torquemada, que estaba enterrado en Santo Tomás, como una vindicta histórica"[713]. Lo cierto es que sus cenizas fueron aventadas, al parecer, en un ritual formalista.

Se ha afirmado por H. Méchoulan que, cuando en el siglo XIX, España descubre el liberalismo, comienza a reflexionar acerca de los judíos españoles y a mostrar su interés por ellos. Así viene a demostrarlo el trabajo de Adolfo de Castro[714], cuyo autor acusa a los Reyes Católicos de la injusticia cometida contra los hebreos españoles, injusticia que perjudicó a España y, también, "al honor del Evangelio".

Pasados lamentables siglos de olvido, por parte de España, respecto a los sefarditas que proseguían manteniendo el judeoespañol como lengua, la cultura y las costumbres hispanas, durante el siglo XIX se establecen los primeros contactos oficiales, con los descendientes de los desterrados de 1492, a lo que contribuyó el sesgo y evolución de la política española.

En 1854, con motivo de la convocatoria de las Cortes Constituyentes, se produce la primera petición de entrada de sefardíes en España, hecha por el rabino Philipson de Magdeburgo. Era solicitada, por judíos alemanes a las Cortes Constituyentes, la revocación del Edicto de 1492, con base a la ilegalidad del Decreto, que no respondía a la legislación en vigor, sin que el gobierno español atendiese esta petición. No era propiamente un deseo de afincarse en España, sino la de visitar lugares de enterramiento de sus antepasados.

Será en 1860, con motivo de la toma por las tropas españolas de la ciudad de Tetuán, cuando se logra un contacto con los judíos sefarditas del Norte de África y el hecho de considerarse liberados, da lugar al inicio de un acercamiento hacia los mismos, protegiendo España a los que huían a la persecución marroquí, y que incluso, algunos de estos refugiados, procedieron a fundar en Sevilla, en 1860, la que puede ser considerada como la primera Sinagoga después de la expulsión de 1492.

Cuando se decide, en 1859, la intervención militar en Marruecos, escribe Manuel Alvar[715] Pedro Antonio de Alarcón fue como soldado y corresponsal. "Alarcón vio, habló, trató, y vivió" con judíos. Sus informes –refiere Alvar– son valiosísimos y, no solo valiosos – sino bellos– algunos de los dibujos con que se acompaña la edición del "Diario de un testigo" (1860). "Las puertas de Tetuán fueron abiertas por sefardíes al "regimiento de Zaragoza". Y el primer acercamiento, se hace por la voz: "¿Quien anda ahí", preguntaban nuestros soldados: "Somos judíos, somos amigos", respondieron algunas voces en español a través de las ferradas tablas". Y, relata Alvar, con bellas pinceladas: "Aunque el novelista no entendiera el emocionante sentido que esto tenía, aunque creyera que aquel hablar español era un "alarde", era lo más emocionante de las aventuras que ninguna lengua haya surcado, la más conmovedora y entrañable historia de unos hombres". El hecho también lo transmite Joseph Pérez[716]. "Así –comenta el historiador galo– por casualidad, España descubrió la existencia de aquellos sefardíes que, después de más de trescientos años de exilio forzado, habían conservado el apego por su patria de origen y el uso de su lengua". Refiere que, el incidente fue un gran paso, el origen de la atención que un núcleo de españoles habrían de dedicar enseguida a los sefardíes del Imperio Otomano.

El caso de Tetuán no era el único. Prácticamente en toda Europa, y en el Imperio Otomano, vivían descendientes de judíos españoles. Estos sefardíes formaban grupo aparte de sus congéneres de otras procedencias. Y el milagro es que seguían pensando en España y hablando en ladino. Aún quedaban rescoldos de sefardismo diseminados por todo el mundo.

En 1865, la Comunidad judía de Madrid, solicitó permiso de apertura de un cementerio, que les fue otorgado, aunque el proyecto no llegó a realizarse. Será en

este mismo año, en que se concede autorización para si los judíos franceses que vivían en este Reino deseasen adquirir terrenos para enterrar a sus muertos, "no existía ningún impedimento..." pero, con la condición de que no se edificara en los terrenos ninguna casa de oración o sinagoga o se celebrasen actos públicos o privados. Muy paulatinamente, es cierto, iban abriéndose las puertas a los judíos tras siglos de estar cerradas a cal y canto.

Después de numerosos sucesos políticos generados en España, motivados por los incesantes cambios y producida, en 1868, la caída de Isabel II, el Consistorio Israelí de La Gironda y de los Bajos Pirineos, acudió ante el general Serrano, en su calidad de cabeza de la revolución, y solicitaba la derogación del Edicto de expulsión. La respuesta fue en el sentido de que, proclamada la libertad de cultos, los judíos podían disfrutar de ella[717].

De nuevo los debates parlamentarios en 1869 airean el tema del establecimiento de sefardíes en España. Son momentos en que, Emilio Castelar, comandando el área liberal, choca con la postura integrista católica del sacerdote y político carlista Vicente de Manterola. La Constitución de 1869 era permisiva en cuanto a la práctica con carácter público o privado de otras religiones, lo que, en principio, favorecía a los hebreos. Por ello se ha creído ver, en el artículo de esta Carta Política, como la que, implícitamente, derogó el Edicto de expulsión de 1492.

El 1 de diciembre de 1869, el presidente del Gobierno español, envió una comunicación a la Junta de la Alianza Israelita de Burdeos, participándoles que de hecho estaba derogado el Edicto, a tenor de los principios sobre libertad religiosa consagrados en la Constitución de 1869.

Durante el reinado de Alfonso XII, por el gabinete liberal de Práxedes Mateo Sagasta, se cursan instrucciones a los diplomáticos españoles, para que transmitan a los sefarditas las decisiones del Gobierno de "abrirles las puertas" –expresión del propio monarca– "de aquella que fue su antigua patria". No obstante, en la Constitución de 30 de junio de 1876, de carácter y contenido conservador, promulgada en el periodo de la Restauración, en su artículo 11, se daba en realidad una marcha atrás. Si bien establecía como religión, la Católica, y se toleraba el ejercicio de otros cultos, el precepto constitucional era tajante: "No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado", aunque judíos y protestantes anglicanos y otros, pudieron obtener el derecho al ejercicio de sus privativas religiones con carácter no público. Se creaba con este precepto, una incertidumbre ante su ambigüedad, de tal forma que la opinión de los judíos residentes en Francia, consideraban que, aunque la norma constitucional no ponía obstáculos a la inmigración judía, tampoco ofrecía absolutas garantías. La norma constitucional de 1876, se mantendrá intocable y vigente hasta la Constitución de la II República de 1931.

El recrudecimiento de la ola antisemita en Rusia, en julio de 1882, obliga a los judíos de Constantinopla a impetrar del Gobierno español su acceso a España, y el caso llega a ser tratado en el Consejo de Ministros. Segismundo Moret, en los años siguientes, 1886–1887, ordena a los diplomáticos españoles acreditados en la zona de los Balcanes y del Mar Negro, ponerse en contacto con las Comunidades judías al objeto de intentar reanudar vínculos con España.

Así llegamos a finales de siglo, y en 1892, al producirse nuevos brotes antisemitas en Rusia, los judíos de Ordesa solicitan acogida en territorio español. No era el momento de concesiones en la etapa canovista, que da marcha atrás en las propuestas de los antecedentes gobiernos liberales[718].

¿Cuál fue la postura adoptada por la prensa y por los sectores políticos en esta segunda mitad de siglo sobre la cuestión sefardita?

La prensa liberal defendió con pasión la causa judía. "Hay varias cuestiones, escribe Mª A. Bel Bravo[719], en las que la prensa liberal defendía la causa hebrea y en las que se centraba su preocupación: la condena del antisemitismo europeo; el apoyo a las decisiones del gobierno Sagasta, en los años 1881–1882, de repatriar a los sefardíes; la necesidad de un revisionismo histórico sobre la expulsión de 1492 y, sobre todo, la polémica suscitada entre diversas corrientes de opinión sobre la cuestión judía, tanto nacionales como internacionales.

Al abordar la citada historiadora, sobre el tratamiento dado por la prensa de matiz conservador a la cuestión judía, se expresa en el sentido de que presentaba un amplio abanico en torno al tema del retorno de los judíos. Hace mención a los periódicos "La Época" vinculada a Cánovas, "La Correspondencia de España" y "La Ilustración Española y Americana", considerando esta última –y lo hemos comprobado en diversos ejemplares de dicha revista–, el trato dado a la expulsión hebrea y reconociendo el error de la medida. Aceptaba e incluso se postulaba por la venida de banqueros judíos a España pero, se oponía a la política de Sagasta de emprender una repatriación generalizada de judíos, cuestión ésta que esgrimía, como arma política del Gobierno.

Dos posturas distintas se contraponían: la liberal y la conservadora, siendo la primera de alta comprensión y tolerancia en el tratamiento del tema, y en cuanto a la segunda era calificada de ecléctica.

Sobre la opinión de los sectores integristas y algunos del estamento eclesiástico, éstos se oponían al regreso de los judíos. Se refleja su actitud obstruccionista sobre todo en "El Siglo Futuro", periódico sustentado por el carlismo.

Es muy análogo a lo que refiere la citada historiadora con lo que mantiene Bernard Rother[720], respecto al debate en España sobre la valoración judía. Considera, y así era en la realidad, que se centraba poco en cuestiones prácticas, y que más bien

se utilizaba como diferenciación entre las posturas asumidas por conservadores y liberales, reprochando los segundos a la derecha, que la expulsión de los judíos y la discriminación observada hacia los conversos, produjo el atraso de España. Alude al "color católico" del antisemitismo que fue apoyado especialmente por sacerdotes, monjes y monjas, aunque –aclarando– que, en ningún momento llegó a considerarse y tener entidad de "movimiento de masas", opinión que también sustenta Caro Baroja.

Y mientras, en España, circunloquios, opiniones encontradas, cabildeos políticos, en ese ir y venir, sin resolverse el problema sefardita, en tanto los sefardíes hasta fines del siglo XIX, arrastran en Oriente una vida de ruina económica. En esos finales de siglo, la corriente emigratoria los empujó hacia Estados Unidos y, procedente de Turquía y de los países del área balcánica, se produce un desplazamiento de sefardíes, desde aquellas zonas hacia América del Norte. Es de este modo, como comienzan a proliferar las Comunidades sefarditas de Nueva York y otras ciudades norteamericanas. También se producen, aunque de menor entidad, emigraciones hacia Italia y Francia, y en menor escala hacia Inglaterra[721]. El Estado Español, con sus cabildeos y sus vacilaciones, se perdió que los contingentes sefarditas que, emigraron de Turquía y países balcánicos a otras naciones, se hubiesen asentado en España.

Lamentablemente, eran contados los conocedores en profundidad de la vida y desenvolvimiento de las Comunidades sefarditas, sobre todo de las ubicadas en áreas musulmanas. Hubo alguno, como Rufino Cuervo, que allá por el año 1875, fue el primero que intentó abrir los ojos a la opinión pública española, sobre la acuciante necesidad de estudiar la lengua de los sefardíes. Alegaron el recuerdo que los descendientes de los expulsados tenían sobre Sefarad, a la que llamaban, "su patria", hasta el extremo que, aún en el siglo XVII, a tantos años del destierro, descendientes de los desterrados en 1492, enviaban a coger en España los ramos de limoneros para la tradicional celebración judía de la fiesta de los tabernáculos[722].

Es cierto que, Europa al final de siglo, pasó por momentos cruciales para las Comunidades hebreas, desde que, en 1861, se desatan los crueles pogromos de Kiev y Ordesa, que dieron lugar a la huida masiva de judíos hacia otras zonas, en especial hacia los imperios Turco y Austro–Húngaro. España entonces, no se desligó de los problemas y vicisitudes porque atravesaban las comunidades judías. Los ha descrito con ecuanimidad I. González García[723].

El citado historiador establece, como conclusión que, ante la ola de antisemitismo que se registra en el período, 1881–1890, España, en la que apenas existían judíos, vivió también el problema y cualquier cuestión relacionada con el tema, hacía aflorar el drama de la expulsión judía de España.

En España, los gobiernos de la Restauración, gabinete de Mateo Sagasta, como antes hemos esbozado, apoyan en vía diplomática la causa judía.

Se pregunta González García, cual fue la razón de este comportamiento español pro–judío, y concreta, entre las causas, "el deseo de limpiar para siempre el lastre de la intolerancia y del fanatismo inquisitorial que pesaba sobre España". Y refleja, como en la prensa liberal de la época que apoyaba esta política, se repite de continuo la necesidad de reparar el "error histórico". Las organizaciones judías como la "Aliance Israelite Universelle", apoyan al gabinete Sagasta, en tanto organizaciones antisemitas alemanas no lo hacen. "Ante tal hecho del antisemitismo en Europa, nuestras representaciones diplomáticas lo condenan..."[724].

Terminaba el siglo XIX. Algo, muy poco, se había logrado en el intento de restablecer los vínculos hispano–hebreos pero la puerta de la esperanza quedaba abierta para el gran empuje que, en esta cuestión, se daría en España durante el siglo XX.

## 3. La reconciliación hispano hebrea en el siglo XX

### 3.1. Los sefarditas y la postura española en el primer tercio del siglo

Entre los años 1900–1925, se abren nuevas perspectivas para los sefarditas, en torno a su regreso a España.

Fueron decisivas las gestiones del Dr. Ángel Pulido que las inicia en 1904 y 1905, y prosigue durante los siguientes años, con admirable empeño de conseguir el contacto hispano–judío. Sus obras: "Los judíos españoles y su idioma castellano" (1904); "Los españoles sin patria y la raza sefardita" (1905) y, "La reconciliación hispano–hebrea" (1920), constituyeron un aldabonazo en la dormida conciencia española sobre los lejanos sefardíes, olvidados por España durante más de cuatro siglos, e incluso consigue gestionar algunos pasaportes españoles a favor de sefardíes.

En una carta de Unamuno al Dr. Pulido, incluida en "Los españoles sin patria y la raza sefardita"[725], aquel escribía unas emotivas palabras: "...Mientras los judíos de Oriente conserven el habla española y en habla española, recen a su Dios, al Dios de Abraham y de Jacob, mientras viertan en español sus sentires y sus añoranzas, será su Patria esta España que tan injusta y cruel fue con ellos. Podrá decir alguno –escribía Unamuno– que solo buscan en el español un recio atadero de los que une entre sí y a los hijos de Israel esparcidos por Oriente, pero este recio atadero, que nos une entre sí, los atará reciamente a España".

En los principios del siglo, se advierte en España, muy tímidamente, una corriente filosefardí, y aunque no fue un movimiento generalizado, se acusan manifiestas posturas prosefarditas.

Una de las posturas, de las que más se hicieron eco, fue la sustentada por el doctor Pulido que, en sus viajes por el Danubio, descubrió la existencia de sefarditas que, sobre todo en los Balcanes, seguían hablando en ladino y conservando costumbres españolas. Eran los que denominaba, "españoles sin patria". El dr. Pulido emprende una campaña prosefardita, y los diarios y revistas de la época se hacen eco de sus relatos, e incluso logra convencer a la Real Academia de la Lengua para que se designasen corresponsales de la misma a diversos sefarditas de los Balcanes.

En 1910, y contando con el patrocinio de Alfonso XIII, se crea la "Alianza Hispano Hebrea" que, tenía como finalidad la reconciliación de España con el mundo sefardí, siendo sus fundadores Ángel Pulido y la escritora Carmen de Burgos. Tuvo también mucha aceptación en Marruecos, y allí, y con el apoyo del monarca español, se crearon escuelas públicas para hijos de sefardíes, y, asimismo, se procedió a crear, también con apoyo real, cátedra de español en Universidades de los Balcanes. La "Alianza Hispano–Hebrea", a que antes nos referíamos, comandada por Carmen de Burgos, novelista, Ángel Pulido, Cansinos Asséns, Miguel Morayta, maestre del gran Oriente español; el Dr. Luis Simarro médico y filósofo y otros publicistas republicanos y liberales, tuvo mucha aceptación[726].

Javier Varela[727], destaca que, por aquel entonces, estuvo en candelero la creación de una cátedra de semíticas en la Universidad Central para Abraham Shalom Yehudá, uno de los ilustres emigrados, el cual pronunció diversas conferencias en Madrid destinadas a vincular la unión de España e Israel en la Historia[728]. También, en el Centro de Estudios Históricos, se inauguró en 1915 una sección destinada a la filología semítica.

La I Guerra Mundial tuvo notoria influencia para destapar la situación de los sefarditas. De nuevo, en el Parlamento español se trata el tema, ceñido, sobre todo, a los sefarditas establecidos en los Balcanes, donde incluso, antes de la Gran Guerra, en un rincón de los mismos, existía una Comunidad de sefardíes de origen catalán, y la mayoría de sus antepasados eran barceloneses, y "de padres a hijos se iban cediendo una llave grande, vieja, guardada en un cofre. Era la llave de una casa que algún día había estado en el "call" barcelonés. Una llave que ya solo servía para abrir la puerta de la nostalgia..."[729]. El hecho no se daba solo entre los sefarditas procedentes de Cataluña. Siguieron la misma práctica emocional, las Comunidades judías procedentes de Segovia, Ávila, Toledo, Cáceres... que guardaron las llaves de sus casas es España como recuerdo y añoranza de la patria de la que injustamente se privó a sus antepasados.

Será en 1916, cuando un grupo de intelectuales, G. de Azcárate, Lerroux, Cajal y Azaña, se dirigen al Gobierno francés exigiendo protección a los sefarditas, interés compartido por Alfonso XIII, que hace su mediación ante el Kaiser Guillermo II. Se establece el primer convenio cultural entre el Liceo Jaffa y la Universidad de Madrid, y en la misma la Cátedra de hebreo a cargo del profesor Yehudá[730].

Y, en esta marcha ascensional prosefardita, en 1920 y, por iniciativa del Dr. Pulido, se funda en España la Casa Universal de los Sefardíes, que tuvo singulares apoyos en todo el espectro político español sin ausencia de ideologías.

Bernard Rother[731], comenta que el Dr. Pulido estaba rebosante de entusiasmo patriótico, por las posibilidades culturales que se abrían para España, con un nuevo acercamiento a los judíos sefarditas. "Pulido pensaba, que con la ayuda de los judíos sefardíes, que tenían en sus manos el comercio en la zona oriental del Mediterráneo –estuviese o no en lo cierto, ya que griegos y armenios, en aquel momento, superaban las expectativas comerciales en el Mediterráneo respecto a judíos sefarditas– España podía superar la competencia de los franceses, alemanes e italianos".

Aparte de estimar las expectativas económicas que para España podrían abrirse con una entente hispanosefardí, aquel adelantado, que fue el Dr. Pulido, no dejó nunca de valorar el aspecto cultural de la empresa, sobre todo, teniendo en cuenta que España se había quedado rezagada en el acercamiento a los sefarditas, en tanto que Francia aupaba a los judíos y que, sin tener ningún vínculo francés en relación al sefardismo, había creado la Aliance Israelite Universelle que, había desbancado al judeo–español entre los ilustrados y en el ámbito comercial.

Y, como preocupación española por Sefarad, se destaca la continuación en la actividad de la Junta de Relaciones Culturales, en la que figuraban entre otros Américo Castro. ¿Significaban aquellos intentos de aproximación con el sefardismo, que el pueblo español se implicase de hecho en la empresa de atracción hacia los sefarditas? En absoluto. Fue una labor meramente de intelectuales, sin alcance popular y político, pues la realidad es que el pueblo español estuvo ausente de estos incipientes contactos de acercamiento hispano–judío.

En aquellos años, 1920–1925, se fundan revistas tendentes al acercamiento hacia el sefardismo, como la Revista de la Raza, en 1915, y la Revista Beth en 1922–1923, órgano de la Federación Sionista Ibero–Marroquí, y otras.

Giménez Caballero, que también a su modo, despertó los dormidos sentimientos españoles hacia el sefardismo que denominaba, "la parte más selecta de la raza judía", fue uno de los adelantados de aquel movimiento intelectual filosefardita al igual que lo fuera el monárquico José Antonio Sangroniz.

Será en 1924, cuando ya de modo oficial, Decreto de 20 de diciembre, se conceda la nacionalidad española a los sefarditas que acreditasen ser descendientes de judíos españoles. En el Decreto de Primo de Rivera, no se hacía especial cita a sefardíes ni judíos, y sólo se menciona a los "protegidos españoles o descendientes de éstos, y en general individuos pertenecientes a familias de origen español que, en alguna ocasión han sido inscritas en Registros españoles y éstos elementos hispanos, con sentimientos arraigados de amor a España, por desconocimiento de la Ley y por otras causas ajenas a su voluntad de ser españoles, no han logrado obtener la nacionalidad". Se refería el Decreto–Ley en el concepto de "protegidos españoles o descendientes de éstos", y se personalizaba y amparaba en el mismo, a los que vivían bajo aquel carácter "en las naciones de Oriente y en algunas del Continente americano". No podía ser o entenderse de otro modo, sino que el Decreto citado tenía como destinatarios a los sefarditas de los lugares a que se hacía mención.

Se ordenó, por orden de 19 de diciembre de 1924, dar la máxima difusión al precitado Decreto–Ley, pero por azares del destino, el mismo apenas llegó al conocimiento de las Comunidades sefardíes destinatarias, dispersas en los más ignotos lugares. Existe constancia de que hubo también oposición y cortapisas para su aplicación y difusión por parte de las autoridades receptoras donde vivían los sefardíes que estimaban, con el natural recelo, que se produjera una invasión de sus competencias por parte del Gobierno español. También la inconcebible falta de coordinación y resolución de solicitudes fue muy negativa[732].

Todo ello dio lugar a que, por la improvisación, los defectos de la máquina administrativa, o el desconocimiento de la disposición por parte de los destinatarios, impidiese que miles de sefarditas hubiesen accedido a adquirir la nacionalidad española. El Decreto Ley de 1924 tuvo poco éxito en cuanto a su aplicación, pero sin proponérselo el mentor y autor del mismo, Miguel Primo de Rivera, sería decisivo para salvar muchas vidas durante la II Guerra Mundial.

Lo que no hay duda es que en estos años, 1916–1924, se acusa en España, una notable irrupción del sefardismo, iniciándose un fluido entente español sefardí. Isaac Alcheh y Saporta, en una conferencia en el Ateneo de Madrid en 1916, pronunció unas sentidas frases que estaban en el alma de todos los sefarditas: "Españoles fuimos, españoles somos, y españoles seremos"[733].

Relata Díaz–Más que peregrinaban a España, "lo escudriñaban todo tratando de descubrir por doquier los rasgos comunes de aquellos pueblos que habían vivido separados y aislados uno del otro durante casi quinientos años. Todo se les volvía comparar, Madrid, Barcelona, o Alicante, con las juderías de Esmirna, su Bucarest o su Salónica natal; ponían de relieve la identidad en sus apellidos españoles y sefardíes, la semejanza de sus rasgos físicos y de su mentalidad, el pareci-

do de las comidas y de las costumbres. Hasta el flamenco se les antojaba similar a los cantos sinagogales o a las romanzas y cánticas de Oriente". Y Díaz–Más[734], nos trascribe las impresiones que en 1922, a su llegada a España, hacía el sefardí José Estrugo que reproducimos en nota[735].

Nos situamos en los años precedentes a la II República. Mencionamos en extracto los comentarios que Bernard Rother[736] hace sobre el diplomático español, José Mª Doussinague que, en 1930, envió un informe al Ministerio de Asuntos Exteriores, como encargado comercial de la embajada de Berlín. Estimaba que el sefardismo, sólo valía la pena en lo que hacía referencia al aspecto económico. Consideraba al sefardita distinto del resto de los judíos, por lo que, desde el punto de vista racial, adoptaban una posición media entre el castellano y el israelita puro y, consideraba que para España los sefardíes solo eran interesantes desde el punto de vista económico, por ejercer el control comercial en gran parte de los Balcanes. Aconsejaba que, con el fin de motivarlos a su cooperación con España, debía otorgarse la nacionalidad española a un mayor número de sefardíes acomodados. Proponía la creación de Escuelas y Cámaras de Comercio españolas en los centros sefardíes. Sin embargo, el diplomático rechazaba en su informe la inmigración de sefarditas, con crítica a que la misma pudiera ser útil para la economía española, teniendo en cuenta el atraso económico de los países de procedencia de los sefardíes.[737]. Estamos en los años precedentes a la proclamación de la II República española.

### 3.2. La Segunda República y los Sefarditas

Ya en 1932, en pleno régimen republicano, otro agente diplomático español, Agustín de Foxá, enviaba informe al Ministro de Asuntos Exteriores[738] y en el que se refería a las Comunidades sefardíes en los Balcanes. España, según el punto de vista de Foxá, ante lo complicado de la cuestión, debía limitarse a difundir el idioma y la cultura y aceptar la difusión del hebreo. Para el diplomático español, la lengua española, "podría ser la única capaz de impedir que los sefardíes fueran aislados, totalmente por la cultura de los países balcánicos". Y menciona una cita de Giménez Caballero, en la que afirmaba que, el sefardismo en rigor era para los judíos españoles "un sionismo de segundo grado; los españoles no somos antisemitas, sino que hemos venido a completar el sionismo".

Ante estas posturas, la de Doussinague y la de Foxá, comenta Rother que, si las comparamos, la de Foxá se nos muestra como la de un "romántico filosefardita" y, la del primero, como la de "un realista". Por ello, ninguna de las dos postu-

ras tuvo influencia, porque la velocidad y el vértigo de los momentos políticos de aquellos días, llevaba a ignorar temas, en cierto modo secundarios, como era la cuestión judía.

Aquella era, la opinión de los diplomáticos. La de los políticos de la II República, como Fernando de los Ríos, animaba a incrementar el acercamiento hispano–sefardí, manifestada con el propósito de conceder una cátedra a Einstein. También, entonces por la clase política, se mostró interés en conceder la ciudadanía española a los sefardíes[739], aunque la política filosefardí de Fernando de los Ríos, a juicio de Fombona, fue muy combatida por la derecha representada por la CEDA.

¿Cuál fue el sentimiento constitucional de los redactores de la Carta Política de 9 de diciembre de 1931, respecto a los sefarditas? En el título II, "nacionalidad", se abordaba, muy tímida y precariamente, la asunción de la nacionalidad española en determinados supuestos. Lo hace el artículo 23, núm. 4, párrafo tercero, considerando españoles a los que expresamente se señale y, prescribiendo que una ley establecería el procedimiento que facilitase la adquisición de la nacionalidad española a las personas de origen español residentes en el extranjero. Artículo un tanto confuso e impreciso, pero al que podían acogerse los sefarditas para la obtención de la nacionalidad española.

Sin embargo, los actos y disposiciones posteriores a la Constitución republicana, fueron un auténtico desastre, por el desajuste en su ejecución. Nos referimos a la Orden Circular del Ministerio de Estado, enviada a las legaciones y consulados de España. No obstante, la Ley anunciada en el artículo 23, de la Carta política, que debía regular el procedimiento de nacionalización de los sefarditas, no llegó a ser realidad, pese a haberse anticipado y conferido por algunas legaciones diplomáticas españolas, certificados de nacionalidad, adelantándose a la Ley non nata que había de dictarse y que no se produjo, quedándose, por tanto, sin regular el procedimiento que, para las naturalizaciones o adquisición de la nacionalidad española, disponía la Constitución republicana.

Un fallo que, frustró las esperanzas de muchos miles de sefarditas desparramados por el mundo y ansiosos de obtener la nacionalidad española. Una oportunidad tristemente desaprovechada por los gabinetes republicanos que se sucedieron. Tan solo se consiguieron unos canjes de notas entre España con Egipto y Grecia, en que se reconocían como españoles a los sefarditas residentes en las mismas y, cuyo número era de 778, pero con tan mala fortuna que, producido el golpe de Estado del 18 de julio de 1936, no hubo posibilidad material de que los acuerdos fuesen ratificados por el Parlamento español, cuya actividad política y funcional, cesó en el inicio de la Guerra Civil, no lográndose la ratificación hasta concluida la II Guerra Mundial, en 29 de diciembre de 1948, por el Gobierno de

la dictadura franquista. En definitiva, la actuación de los políticos durante la segunda República, no tendrá trascendencia práctica en la cuestión judía. La postura oficial de los gobiernos a lo largo de la etapa republicana, "no clarificará nada", comenta Mª Antonia Bel Bravo. Fue, según la misma, una política de altibajos y de declaraciones personales y, en cierto modo, continuación de la realizada durante la Dictadura de Primo de Rivera. No obstante, con la promulgación de la Constitución republicana, se dio mayor libertad de movimientos a las Comunidades sefardíes.

### 3.3. Los judíos durante la Guerra Civil (1936–1939) y la Segunda Guerra Mundial

La Guerra Civil, quiebra los planteamientos y propósitos que se habían consignado en la Constitución de 1931, respecto a la Ley anunciada y no dictada, que desarrollase el artículo 23 de la Carta Política de la República.

El apoyo de los judíos de nacionalidad española, residentes en el extranjero, se volcó durante la contienda civil hacia el Gobierno republicano. En la zona dominada por las fuerzas del levantamiento militar, se produjeron hechos aislados de rechazo, más que al judaísmo, al concepto de "sionismo", siendo confusa y variante la actuación de los Gobiernos respecto al tema, tanto de la República como el de la denominada "zona nacional"[740].

Concluida en 1940 la contienda civil y, con el nuevo régimen dictatorial, se funda el Instituto Arias Montano y la revista "Sefarad" del C.S. de Investigaciones Científicas, de corte científico y cultural adscrita al Instituto Arias Montano con tratamiento específico de temas sefardíes.

La actuación del régimen dictatorial, respecto a los sefarditas, ha tenido distinto tratamiento, esgrimiendose por algún sector crítico minoritario, que no estuvo a la altura de lo que debió ser en cuanto al salvamento de judíos acosados y perseguidos cruentamente por el régimen nazi. J. L. Lacave, enfoca el asunto en su justo sentido: "Es bien sabido que la persecución de judíos por los alemanes se extendía por toda Europa. España, a pesar de su amistad con el Eje, realizó una gran labor de rescate de judíos, acogiendo a cuantos llegaban a sus fronteras e incluso reclamando los que pudo de los campos alemanes". Sigue diciendo que, en España, por aquel entonces, los judíos "se movían libremente y aquí encontraron la atención necesaria y los medios que les facilitasen su traslado al país elegido por ellos[741]. Fue un periodo trágico para los judíos en general y, también, para los sefarditas, muchos de los cuales fueron víctimas del nazismo en las cámaras de gas y en los hornos crematorios de Auschwitz.

Resulta, sin embargo, muy controvertida la posición de España en la protección de los judíos durante la II Guerra Mundial. Existen documentados estudios y testimonios, que constatan la existencia de una protección del régimen dictatorial hacia los judíos que huían del infierno nazi. Quizá, en algún momento, pudieron haberse sobrevalorado los datos y número de los acogidos, e intentado airearse al terminar la Segunda Guerra Mundial, para intentar acercarse el régimen de la dictadura, con méritos sobrevalorados, a las potencias vencedoras. No lo negamos, pero la realidad es que está acreditado, que miles de judíos llegaron a España y se beneficiaron de su acogida, aunque fuese por vía de tránsito. Aún, los que muestran su escepticismo en la negación o minusvaloración de la ayuda española a los sefarditas de Europa y de otras zonas, vienen a afirmar, como en el caso de Rother, la existencia de una humanitaria acogida –pero arriesgada– a los desamparados judíos que huían de las masacres del régimen nazi. En el prólogo del historiador Ángel Viñas a la obra de Rother, se expresa que, aunque aquel sitúa la relación con los sefardíes en su contexto histórico y administrativo preciso, "el resultado es que España no necesita estar avergonzada de su actuación, pero tampoco excesivamente orgullosa de la misma".

El propio Rother inicia su obra, en su Introducción, con unas significativas frases: "¿Qué tuvo que ver España con el Holocausto judío?" Y refiere que, aunque no se han efectuado suficientes investigaciones, las que se han llevado a cabo, nos muestran la realidad de los hechos: haberse producido "un flujo significativo de personas perseguidas por el régimen nacionalsocialista hacia la España de la dictadura franquista"[742]. Si ello es así, las investigaciones de Rother, habrá que considerarlas inconclusas, y obligarán a una más amplia información y estudio, en fuentes aún no exploradas, y pruebas documentales que, posiblemente no existan, pues el propio Gobierno español, es de suponer, tendría un buen cuidado de ordenar a sus agentes, no dejar rastros o huellas de los apoyos que, sigilosamente, prestaba a los judíos, teniendo en cuenta las tensas y monocordes relaciones que mantenía con las potencias del Eje, y en particular con la Alemania nazi.

El autor de la obra citada, de innegable interés por la valiosa aportación que nos hace sobre la actuación del Gobierno español, acerca del calvario de los judíos perseguidos por el nazismo, cita diversas fuentes en las que ha basado su información, tanto nacionales como extranjeras. No vemos citados los archivos policiales de la "policía política" de la dictadura donde, si no se destruyeron, tienen o tenían que estar las pruebas que contrastasen la efectiva e innegable ayuda de España a los desvalidos sefarditas, su acogimiento y ayuda en días y lugares preestablecidos –y de hecho existieron– hasta tanto se les expedían los pasaportes en el más absoluto secretismo, a los que, en las sucesivas oleadas, llegaban a España huyendo del terror.

España salvó a muchos judíos de la persecución nazista. Esto es un hecho innegable y admitido, aunque escaseen las pruebas documentales por motivos de prudencia política. Que no hubiese apurado España hasta el máximo sus posibilidades de ayuda, eso es otra cuestión, aunque también, hay que colocarse en el momento crucial en que se producen los hechos y la presión germana sobre España en todos los órdenes –siempre con la amenaza de la invasión– en el difícil e inestable escenario bélico europeo de discutible neutralidad en que se colocó España.

Bernard Rother[743], mantiene, como resumen que, "por lo general la prestación de ayuda española a los judíos perseguidos se ha evaluado de una manera más crítica cuanto más ceñido el autor de las fuentes y cuanto más rigurosa y científica ha sido la investigación. Pero no sólo aparecen declaraciones muy positivas acerca de la política de España en aquellos trabajos, en los que es reconocible una defensa del régimen de Franco, sino en otras obras generales".

Habrá que proseguir las investigaciones no conclusas, y dejar la cuestión en su justo lugar, y concretar sino fueron sólo 40.000 o 50.000 los salvados con la ayuda española, sino que sobrepasaron los 100.000 como especifica en un reportaje Jaime Ojeda, del Ministerio de Asuntos Exteriores de España[744], sin contar en esta cifra, muchas miles de vidas de hebreos rescatados por diplomáticos españoles.

Se ha censurado por algunos sectores, sin probar sus aseveraciones, que la diplomacia española –salvo honrosas excepciones como la del infatigable embajador español Ángel Sanz Briz y otros, que con riesgos de sus personas salvaron muchas vidas judías –fue en general lamentable. Es posible que España adoptase –no tenía otra salida– la postura de una "diplomacia callada" o "diplomacia amordazada". No obstante, la ayuda española a los judíos en peligro fue muy importante, aunque no alcanzase las cotas que cabía esperar, precisamente por las dificultades internas, y la acuciante presión y el cerco nazista que España sufría.

El Gobierno dictatorial español no apoyó en ningún momento la persecución contra los judíos, y España se convirtió en un lugar de acogida, aunque ésta fuera de mero tránsito y oficina de documentación para los huidos. El tránsito se realizaba con inusitada rapidez, ya que inmediatamente, se les reubicaba en terceros países a través de Portugal.

Haim Avni, profesor de la Universidad de Jerusalén, en una ponencia presentada en 1964[745], hace constar que, en la primera época –hasta el comienzo de 1942– "pasan por España varias decenas de miles de judíos", aunque aclara que, las evaluaciones difieren mucho en cuanto al número, siendo menor el número de refugiados en la segunda época, 1942, hasta la terminación de la II Guerra.

Ángel Pulido Martín, en el Simposio de Estudios Sefardíes de 1964, y al que antes nos referimos, relata los esfuerzos del Gobierno español durante la II Guerra Mundial: "Diré sólo que en Salónica, al entrar las tropas nazis, el número de sefar-

díes era de ciento diez y seis mil, de los cuales, diez y seis mil, pidieron en el Consulado español la nacionalidad española y fueron respetados en sus vidas y sus bienes. Y otros cien mil, que olvidaron la llamada de España, fueron sacrificados". Hace constar lo ocurrido en Salónica, uno de los más destacados puntos de acogida de los sefardíes expulsados en el área de los Balcanes, logrando ser una de las comunidades más importantes y numerosas de Grecia.

Es interesante la imparcial opinión del historiador francés Joseph Pérez[746], pero, antes de citar su parecer, tenemos que advertir, según expresa Gerard Nahón[747], como los judíos sefardíes establecidos en Francia, "tuvieron que pagar un oneroso tributo a la Shoá, pero especialmente los de Burdeos, cuya deportación constituye la página más negra de su historia". Retornando a la versión de Joseph Pérez, sobre el tema, asevera rotundamente que, "tan sólo en un aspecto –nada desdeñable– el régimen franquista se desmarcó de los nazis: la actitud con los judíos". Y añade: "Franco siempre denunció un "contubernio" internacional que amenazaba la civilización cristiana. En esta conspiración –comenta– el papel de los judíos era tan importante como el de los masones o los bolcheviques. Pese a ello, –aclara el historiador francés– su gobierno quiso proteger a los descendientes de los judíos expulsados de España en 1492. Los consideraba –prosigue– súbditos españoles y, como tales, acogió a los que se refugiaron en el país, y no quiso entregarlos a los nazis. Pero el gobierno franquista fue más lejos, y en una ocasión, por lo menos, llegó a librarlos de los Campos de Exterminio".

No es únicamente Pérez el que alude a la postura proteccionista de España hacia los judíos en aquel infierno en llamas. Lo hacen también historiadores judíos como Henry Méchoulan[748] que, resalta el extraordinario papel político que realizó España durante la persecución nazi. Y considera que, "aunque no hizo por los sefarditas todo lo que hubiera sido de esperar, sí actuó en favor de los judíos, aún más que en otros países, salvando de las cámaras de gas a más de quince mil. El Ministerio español de Asuntos Exteriores, –prosigue– estimó sin embargo, que todos los judíos sefardíes de nacionalidad española debían ser protegidos y acogidos en España". Aporta Méchoulan, una carta de 22 de julio de 1942, enviada al Comisario General para las Cuestiones Judías en Francia que, para Méchoulan, resulta esclarecedora y que, por su importancia reproducimos: "La Ley española no practica ninguna discriminación entre sus ciudadanos por motivos de religión, razón por lo cual España consideró españoles a los sefarditas, a pesar de su pertenencia religiosa. Por los motivos expuestos, agradecería a las autoridades francesas y a las fuerzas de ocupación que actuasen de manera a tomar este hecho en consideración con el fin de que no se impongan (a los sefarditas) las leyes que se aplican a los judíos".

Nos adherimos a la postura de Méchoulan. El espíritu de esta carta pudo permitir actuaciones de ayuda de numerosos cónsules españoles, sobre todo en los

Balcanes, Italia y Francia y salvaron, siempre que les fue posible, algunos millares de judíos. Y Méchoulan, desea expresar para la posteridad, nombres de diplomáticos españoles que, exponiendo sus vidas y las de sus familias, fueron partícipes directos en el salvamento de hebreos. Quedan registrados para la Historia por su comportamiento, altruismo y generosidad, entre otros, los nombres de Sebastián Romero Radigales, Julio Palencia, Bernardo Rolländ, y uno muy cualificado e indesmayable, el diplomático Ángel Sanz Briz, encargado de Negocios de España en Budapest que salvaría a judíos sefardíes y no sefardíes. Estos diplomáticos españoles, en valiosa opinión de Méchoulan, "lucharon por una parte contra los nazis y sus colaboradores y, por otra, acosaron sin tregua al poder central de Madrid para llegar a buen término la misión que se habían impuesto"[749].

Existen numerosas referencias de historiadores españoles, extranjeros, y sobre todo judíos, que avalan la protección dispensada por España a los hebreos en aquellos amargos años y que, por causas de espacio, no podemos extendernos en desarrollar.

Sí, queremos significar, en un enjuiciamiento del régimen dictatorial y los judíos, como, no obstante la intolerancia religiosa del régimen, se acusó en el Jefe de Estado una debilidad hacia los judíos, que se ha interpretado como condescendencia hacia los sefarditas. Decía Felipe Haliua, presidente de la Comunidad Judía Madrileña, en noviembre de 1977[750] que, "el régimen ha sido muy beneficioso para nosotros". Y recordaba, como tantos judíos, se acogieron a la ayuda prestada por el franquismo para evacuar hebreos bajo el dominio hitleriano, hechos que se repetirían después durante la "guerra de los seis días" y otros conflictos. "La mano del dictador español, –añade– y la tradicional amistad con los árabes, sirvieron de aval para que algunos hebreos abandonasen cárceles y fronteras de países como Líbano, Egipto y sobre todo Siria".

Se ha valorado por algún sector crítico, que la política de reconciliación con los sefardíes, solo tiene un leve retroceso en la primera etapa dictatorial, pero ello es absurdo como demuestra José A. Lisbona[751] y reconoció la comunidad internacional, ya que el régimen dictatorial ayudó a los judíos perseguidos y contribuyó a salvar muchas vidas, si bien la tardía normalización definitiva en las relaciones hispano–israelíes no llegase hasta la etapa de la monarquía democrática.

El Holocausto, destruyó, segó de cuajo, la vida en todas las Comunidades judías de Alemania y países ocupados por el nazismo. Con ello, desaparecieron unas generaciones descendientes de los judíos españoles de 1492. Los más favorecidos por la suerte, entre ellos, los muchos que se acogieron a la protección del gobierno español, tuvieron la fortuna de dispersarse por todo el mundo y en particular por el Continente americano.

Los nazis arruinaron la vida de los sefardíes. La satánica política persecutoria del nacionalsocialismo fue una auténtica tragedia. El Holocausto o la "Shoá", ter-

minó con la presencia de este pueblo en las tierras y ciudades balcánicas que cayeron en sus manos, en la que tan solo las Comunidades de Turquía y Marruecos y las del resto del mundo árabe, sobrevivieron a la catástrofe.

Se pregunta Ricardo Angoso, ¿cuál fue el balance en número de víctimas sefardíes, sacrificadas en el Holocausto?[752] y, para el citado y otros, se dan escalofriantes cifras aproximativas sobre 175.000 miembros, lo que equivale a casi dos de las terceras partes de los judíos de origen hispano que vivían en Europa en la antesala de la II Guerra Mundial, lo que significa para Angoso, que la vida sefardí, tal y como se conocía antes de la Guerra Mundial, "quedó sellada tras el final de la contienda y el Holocausto".

Tras la II Guerra, el siglo XX, en opinión de Edgar Morín, significa "el siglo de la muerte del mundo sefardí", y añade : "en todas partes, en España como en las Américas, se va concluyendo la disolución de los conversos en el mundo cristiano laicizado"[753].

En Alemania y Estados Unidos se produce la disolución de los sefarditas y su integración –al menos en parte– en las comunidades asquenazíes. Y, en cuanto a sus descendientes, "los matrimonios mixtos disuelven los restos de cultura sefardí, junto a la última resistencia del núcleo ancestral". Hace alusión el mismo autor que, desde el inicio del siglo XX, la que denomina "llamada del sionismo", había orientado hacia Palestina a un cierto número de jóvenes sefardíes, pero que la corriente fue aumentando tras la II Guerra Mundial, por el recuerdo atroz del nazismo y el temor al comunismo, que desencadenará la salida de los supervivientes de Bulgaria, Rumania y Grecia hacia la nueva nación israelí. "En Tel–Aviv se construye todo un barrio judeo–español, pero ese sefardismo se va diluyendo en el israelismo". Frase de muchos interrogantes y pesadumbres para saber si el sefardismo podrá resistir en el siglo XXI, tras la lenta disolución acusada en la primera mitad del siglo XX. No hay duda que, a la disolución y arrumbamiento del sefardismo, contribuyó mucho el exterminio nazi.

Por todo ello, sostiene Edgar Morín[754] que, en el siglo XX, el sefardismo sufre las que enumera como "tres muertes que le resultan fatales". Dos muertes que califica de "dulces", una por la israelización y la segunda por la integración en las naciones laicas occidentales, y a aquellas "muertes", calificadas de "dulces", sucede la que denomina el profesor Morín, como "muerte atroz" que se produce por el Holocausto nazi. El mismo, establece una impresionante conclusión de la muerte física del Sefardismo, "tras haber resistido en el exilio, con vitalidad y con fuerza, durante cinco siglos...". Confiemos en que los pronósticos del profesor Morín, no sean una realidad.

Es cierto, que el sefardismo sufrió atroces zarpazos durante el siglo XX, y que por efecto de los conflictos bélicos y cruentas persecuciones, las Comunidades

judías quedaron diezmadas. Es cierto, que el fenómeno tan pesimista que apunta sobre la "israelización", pero si el sefardismo subsistió en el mundo durante quinientos años, ello revela ser una prueba inequívoca de su pujanza y vitalismo. Las últimas palabras de Morín[755], simbolizan una remota esperanza: "El sefardismo apagado vive aún solamente en el alma y en el espíritu de aquellos que guardaban en la memoria la presencia amada de sus padres y abuelos que hablaban entre sí la lengua española, cocinaban a lo sefardí y celebraban la Pascua sefardí. La erudición conservará ese pasado, pero solo el amor de los descendientes es capaz de restituir aún su presencia".

Es más reconfortante y positiva la opinión de Henry Méchoulan: "Aquellos hijos de España, aquellos judíos de Sefarad, tienen todos en común una testaruda fidelidad, el apego a una cultura y a una lengua que no quieren perder"[756].

El inmenso drama que sufrieron las Comunidades judías, y en especial los sefarditas, en Alemania y áreas ocupadas por el nazismo, ha producido en los últimos años una serie de estudios y publicaciones que relatan con fidelidad todo el estremecimiento, la crueldad, el dolor y la muerte en aquellos trágicos momentos[757].

### 3.4. España y los sefarditas en la segunda mitad del siglo XX. Abolición del Edicto de Expulsión. El rey de España en la Sinagoga de Madrid en 1992. "Centenario de un encuentro".

A finales de los años 60, se promulga en España la Ley de Libertad religiosa y con ella, en comunicación a la Comunidad judía de Madrid, representa el primer reconocimiento oficial de la no vigencia del Edicto de 1492. Con ésta Ley, los judíos recuperan, sino todos, sí algunos de sus derechos, y de un régimen de tolerancia, pasaban al pleno ejercicio de su libertad religiosa. Regulaba el ejercicio de este derecho civil, disponiéndose por el artículo primero, el reconocimiento por el Estado español a la libertad religiosa y asegurando a ésta la protección necesaria y la inmunidad de toda coacción en el ejercicio legítimo de tal derecho. Se garantiza, por el artículo 2, la profesión y práctica privada y pública de cualquier religión. El artículo 3, declaraba que, "Las creencias religiosas no constituirán motivo de desigualdad de los españoles ante la Ley". Se recogen, entre otras prescripciones, la de establecer el derecho de los ciudadanos a sus convicciones religiosas, y practicar libremente el culto público y privado en templos y lugares autorizados. Y, por la disposición Transitoria segunda, se derogan cuantas leyes o disposiciones administrativas se opongan a lo establecido en dicha Ley.

La citada Ley de 16 de septiembre de 1968, era en suma la revocación oficial del Edicto de expulsión de 1492, y dio paso a la constitución de Comunidades judías. Todo, como consecuencia del estatuto de libertad religiosa.

Aporta el profesor de la Universidad George Washington, Howard M. Sachar, experto en temas judaicos[758], una emotiva entrevista con Maurice Toledano, hijo de Samuel Toledano: "Él señaló con la cabeza una de las fotografías detrás de su escritorio. Reconocí a su padre, Samuel. Vestido de chaqué, como correspondía al Presidente de la Federación de Comunidades Hispano–judías. Toledano estaba al lado de un hombre más alto... Era el ministro de Justicia, Antonio Oriol. Ambos estaban examinando un documento encuadernado en piel".

"Era el 16 de septiembre de 1968 –explica con entrañable añoranza Maurice Toledano–. El ministro Oriol presentó a mi padre una proclamación oficial que revocaba formalmente el Edicto de Expulsión de los Reyes Católicos".

"El joven Toledano me concedió unos minutos para saborear la magnitud del acontecimiento". "Mi antepasado, Daniel Toledano, estaba en uno de los primeros barcos que trasportaba a los judíos del Reino –prosiguió–. Ahora, transcurridos cinco siglos, un gobierno español, notifica oficialmente a otro Toledano que los judíos tenían de nuevo derecho "legal" de estar en España".

Meses después, en diciembre de 1968, con ocasión de inaugurarse la nueva Sinagoga de Madrid, asisten a la ceremonia representantes de la Iglesia Católica y otras Iglesias y Comunidades judías del mundo, y de organizaciones hebreas, como el Congreso Mundial Judío, la Federación Sefardí Mundial y el Consejo Europeo de las Comunidades Judías.

La Ley citada, fue derogada por la Ley Orgánica de 5 de julio de 1980, de contenido más amplio: inmunidad de coacción, derecho a profesar creencias religiosas y practicar actos de culto, recibir asistencia religiosa de su confesión y reunirse o manifestarse con fines religiosos y, asociarse para desarrollar actividades de su credo. Más adelante, el 30 de junio de 1982, se da posibilidad a los sefarditas para que puedan optar a la nacionalidad española y, en plena transición política, el 17 de enero de 1986, se produce el restablecimiento de relaciones diplomáticas entre España e Israel.

Cuatro años más tarde, en 1990, se otorgaba el Premio Príncipe de Asturias a las Comunidades judías. La concesión se hacía, no por la tolerancia, sino por la concordia. "Eran –decía el príncipe de Asturias en el acto de entrega del Premio, refiriéndose a los sefarditas– parte entrañable de la gran familia hispánica, que salieron de la Península Ibérica hace quinientos años con las llaves de sus casas en las manos. Lejos de su tierra, los sefardíes se convirtieron en una España itinerante, que ha conservado con inigualable celo, el legado cultural y lingüístico de sus antepasados".

Relata con intensa emoción René–Samuel Sirat[759] que, cuando en 1990, el príncipe de Asturias entregó a los representantes de la Federación Sefardí Mundial y al Comité Sefarad 92, el premio a la Concordia y, "reconoció lo condenable que había sido la conducta de sus antepasados los Reyes Católicos, todos compartimos la emoción del "haham" Salomón Gaón, que estalló en llantos cuando comenzó su alocución con las palabras "España. España". Porque "si Israel era para los Judíos Sefardíes la Tierra Santa, Espanya la segunda patria". Todo el sentir de la alocución de Salomón Gaón se resumía en una de las frases: "A ti, Espanya, no estancamos de amarte". Era el abrazo desde el silencio de siglos de las dos orillas.

Y llegaba el año 1992, el aniversario de los quinientos años de la Expulsión de los judíos de España con un desbordante caudal de publicaciones sobre el judaísmo sefardí. Howard M. Sachar[760], describe los gestos de España en tan simbólica fecha en que, Chaim Herzog, presidente de Israel llegó a Madrid en visita oficial.

Sigue narrando Sachar como, "entre la pompa de las recepciones reales y gubernamentales, el momento más delicado de la ceremonia fue la visita conjunta que hicieron Herzog y el rey de España Juan Carlos I a la Sinagoga de la calle Balmes de Madrid. El rey, tocado con la kipa judía, se dirigió a su invitado israelí, a la congregación y al mundo judío en general, pidiéndoles "perdón" por los "crueles e injustos acontecimientos de hacía cinco siglos".

Era el 31 de marzo de 1992, fecha exacta de los quinientos años del dictado del Edicto de expulsión judía. Un año antes, el rey de España había dicho, al recibir la medalla de honor de la Weisel Foundation, unas palabras lapidarias: "España ha aprendido bastante de los errores y éxitos de su historia pasada para sepultar la intolerancia y la intransigencia y abrirse animosamente al mundo de la ciencia, la economía y las ideas. Nunca más volverán el odio o la intolerancia a llevar a España a la desolación y al exilio".

A los cinco siglos, exactos y cabales, por un monarca español descendiente de los Reyes Católicos, se hacía público reconocimiento de lo que había significado la expulsión judía de 1492: Un error, un triste error. El acto de Oviedo y el de la Sinagoga de Madrid, era el quinto centenario de un desencuentro que se celebraba con un encuentro.

En 1995, se crea en España con sede en Girona, la "Red de Juderías de España. Caminos de Sefarad", con Secretaría General en Girona, con el fin de profundizar en el conocimiento, conservación y rehabilitación del patrimonio urbanístico, histórico, artístico y cultural de las Comunidades Judías de Sefarad. La integraban ya en el año 2000 las juderías de Cáceres, Córdoba, Girona, Hervás, Oviedo, Rivadabia, Segovia, Toledo, Tortosa y Tudela, a las que se han agregado las de Ávila, Barcelona, Jaén, León, Palma de Mallorca, y como ciudades asociadas, Besalú, Calahorra, Estella, Monforte de Lemos, Plasencia y Tarazona.

"La Red de Juderías de España. Caminos de Sefarad" ha significado un gran avance en el conocimiento de las cuestiones judías de España, reflejado en las publicaciones de dicha Red.

El 12 de enero del año 2000, el papa más universal de todos los tiempos, Juan Pablo II, presentaba el documento "Memoria y Reconciliación". En suma, era una petición de perdón, que el pontífice hacía como consecuencia de los grandes errores cometidos por la Iglesia Católica. En el "mea culpa" –comentan García Cárcel y Moreno Martínez–[761], se repasan los errores cometidos por la Iglesia a lo largo de los dos mil años. Y, entre aquellos errores, se contaban los excesos del Santo Oficio, la actitud observada hacia el pueblo judío, "desde la representación inquisitorial hasta la tibieza con el nazismo".

Son, en el caso español, las paradojas de la Historia, las sombras y las luces, de un devenir común de dos pueblos a lo largo de los siglos.

# Notas. Segunda Parte

1 G. Albiac, "La Sinagoga vacía", pág. 57, ob. cit.

2 "Relaciones judeocristianas en la Diócesis de Osma", en "Encuentros en Sefarad", pág. 106, Madrid, 1987.

3 G. Albiac, "La Sinagoga vacía", pág. 55, ob. cit.

4 Mauríce Kriegel, "Le prise d'une decisión: L'expulsión des juifs d'Espagne en 1492", "Revue Historique", CCLX (1978), 61.

5 "La Iglesia en España, 1492–2000", pág. 48, ob. cit.

6 "Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos", pág. 34, ob. cit.

7 Sánchez Albornoz, "España. Un enigma histórico", vol. II, pág. 256, 2ª ed, ob. cit.

8 Reproduce parcialmente la carta Joseph Pérez, en "Crónica de la Inquisición en España", pág. 453, nota 1, Madrid, 2002.

9 Blas Casado Quintanilla, "Documentación Real del Archivo del Concejo Abulense (1475–1499)", págs. 91–92, Ávila, 1994.

10 Carmelo Luis López, "Documentación medieval abulense en el Registro General del Sello, (20–IX–1479) a (14–XII–1480)", vol. II, págs. 23–25, Ávila, 1993.

11 Blas Casado Quintanilla, "Documentación Real del Archivo del Concejo Abulense (1475–1499)", págs. 100–103, ob. cit. y también en A.H.P. Ávila, Sec. Ayuntamiento, Caja 1, Leg. 1, doc. nº 39, documento transcrito por Carmelo Luis López en "Documentación del Archivo Municipal de Ávila", vol. III (1478–1487).

12 A.H.P.A. Ávila, Sec. Ayuntamiento, caja 1, leg. 1, doc. nº 43.

13 Blas Casado Quintanilla, "Documentación Real del Archivo del Concejo Abulense (1475–1499)", págs. 118–120,ob. cit.

14 Carmelo Luis López, "Documentación medieval abulense en el Registro General del Sello (20–IX–1479 a 14–XII–1480)", vol. II, págs. 89–90, ob. cit.

15 "Polémica y convivencia de las tres religiones", pág. 43, Madrid, 1992.

16 Ricardo Tenorio Vega. Art. "Francisco Chacón. Siglo XV", en "Isabel la Católica. La magnificación de un reinado", pág 284, Salamanca, 2004, ob. cit.

17 "Los judíos expulsos de San Martín de Valdeiglesias", Madrid, 1–6 junio, 1964, pág. 30.

18 "Judíos e Inquisición en Ávila", José Belmonte, ob. cit.

19 A.H.P.A. Sec. Ayuntamiento. L. I. núm. 54. Citado por Blas Casado Quintanilla, "Documentación Real del Archivo del Concejo Abulense (1475–1499)", págs. 132–134, ob. cit.

20 "Historia de España", dir. por Menéndez Pidal, vol, II, pág. 250, ob. cit.

21 Blas Casado Quintanilla, "Documentación Real del Archivo del Concejo Abulense (1475–1499)", págs. 134–135, ob. cit.

22 "Judíos y conversos en el reinado de Isabel la Católica", en la obra de varios autores, "Isabel la Católica. La magnificencia de un reinado", pág. 70, Salamanca, 2004.

23 "Die Juden in christlichen Spanien", vol. II, pág. 348, nota 360, 1929.

24 "Isabel la Católica. Vida y reinado", pág. 451, ob. cit.

25 "Judíos de Toledo", vol. 1, pág. 346, ob. cit.

26 "Don Isaac Abravanel. Estadista y Filósofo", pág. 67, ob. cit.

27 Ángel Alcalá y Jacobo Sanz, "Vida y muerte del Príncipe Don Juan", pág. 111, Valladolid, 1999.

28 "Los Papas y los Emperadores", pág. 483, México, 1973.

29 Ver Suárez Fernández, "Historia de España", dir. por Menéndez Pidal, vol. II, pág. 252.

30 "Judíos y conversos en el reinado de Isabel la Católica", en "Isabel la Católica. La magnificencia de un reinado", pág. 70, ob. cit.

31 Prólogo a "Valmaseda en el siglo XV y la Aljama de los judíos" de Ángel Rodríguez Herrero, Bilbao, 1947, nuestro entrañable amigo, con quien tantas veces hablamos del tema.

32 Ibídem, pág. 6.

33 R.G.S. 1489, 1, fol. 284. Cit. por Cantera Burgos, en "Las juderías medievales en el País Vasco", en "Sefarad", año XXXI, fasc. 2, págs. 308–309, Madrid, 1971.

34 Ibídem, pág. 304.

35 Ibídem, pág. 305.

36 "La expulsión de los judíos de España", pág. 310, ob. cit.

37 La ejecución de la Sentencia el 30 de enero de 1489, A. G. S., Sello, fol. 284.

38 Américo Castro, "La realidad histórica de España", 8ª ed., pág. 53, México, 1982.

39 "Dimensiones religiosas en Isabel la Católica", en "Isabel la Católica. La magnificencia de un reinado", pág. 55, ob. cit.

40 "Diáspora sefardí", pág. 22, ob. cit.

41 Cita de Joseph Pérez, en "Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos", pág. 211, Madrid, 1997.

42 Véase Fernando Checa Cremades, "Isabel I de Castilla. Los lenguajes artísticos del poder", en "Isabel la Católica. La magnificencia de un reinado", pág. 23,ob. cit.

43 Carrete Parrondo, "El judaísmo español y la Inquisición", págs. 178–179, Madrid, 1992.

44 A.G.S., R.G.S. fol. 229, publicada por Pilar León Tello en "Judíos de Ávila", págs. 84–85, ob. cit., y por Carlos Carrete Parrondo, en "El Judaísmo español y la Inquisición", pág. 180, ob. cit.

45 León Tello, "Judíos de Ávila", doc. VIII, págs. 30–51, ob. cit.

46 "La Expulsión de los judíos de España", pág. 311, ob. cit.

47 "Don Isaac Abravanel. Estadista y Filósofo", pág. 59, ob. cit.

48 Carta real a Bilbao del 12 de agosto de 1490, A.G.S, Sello, fol. 253.

49 Suárez Fernández, Luis, "Los reyes Católicos: La expansión de la Fe", Madrid, 1990.

50 "Isabel la Católica. Vida y reinado", pág. 439, ob. cit.

51 Cita de Joseph Pérez, en "Crónica de la Inquisición en España", pág. 453, nota 7, Madrid, 2002.

52 "Isabel la Católica", pág. 292, Madrid, 2003.

53 "España. Un enigma histórico", vol. II, pág. 255, ob. cit.

54 "Judíos y conversos en el reinado de Isabel la Católica", en "Isabel la Católica. La magnificencia de un reinado". V. Centenario de Isabel la Católica, 1504–2004, pág. 68, ob. cit.

55 "Don Isaac Abravanel, Estadista y Filósofo", pág. 64. ob. cit.

56 Historia de los judíos en la España cristiana", vol. I, pág. 2, ob. cit.

57 Ángel Alcalá. Presentación a "Judíos. Sefarditas. Conversos", pág. 11, ob. cit.

58 "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol. II, pág. 562. ob. cit.

59 "La expulsión de los judíos y la decadencia de España", en "Judíos. Sefarditas. Conversos", págs. 424–426, ob. cit.

60 "Historia de los Judíos en la España Cristiana". vol. II, pág. 562, ob. cit.

61 Introducción de Haim Beinart a "Sefarad, Sefarad. La España judía", de J.L. Lacave, pág. 11, Madrid, 1987. ob. cit.

62 "Legado. La civilización y los judíos", pág. 196, ob. cit.

63 J. L. Lacave, "Sefarad. Sefarad. La España judía", pág. 53,ob. cit.

64 "Don Isaac Abravanel. Estadista y Filósofo", págs. 76–78, ob. cit.

65 Com. a Reyes. Introd.: "Pedí a mis buenos amigos entre los que ven al rey que intercediese ante él en favor de mi pueblo, y algunos grandes se reunieron y decidieron dirigirse al rey con firmeza y determinación, urgiéndole a retirar los hostiles decretos y abandonar su plan de destruir a los judíos".

66 Ibídem, pág. 77.

67 Yo creo –dice Netanyahu en nota 62, de la pág. 77, ob. cit.– que éste es el núcleo de verdad de la historia que refiere Capsali sobre un duro memorial que Abravanel envió a Isabel en su "huida" de España. Según Capsali, Abravanel escribió: "Que Dios se vengará de las tribulaciones de los judíos en ella y en los miembros de su familia... y le recordó que todos aquellos que hicieron daño a los judíos acabaron con sus vidas en desgracia".

68 Ibídem, pág. 78.

69 Ibídem.

70 Ibídem, págs. 17–18.

71 Sélomòh hijo de Verga, "Vara de Judá...", en Hebraico y traducido en lengua española por M.D.L., año 1640. Estampado en casa de Imanuel Benbeniste, Ámsterdam, págs. 190–200, reproducido por Gabriel Albiac, "La Sinagoga Vacía", pág. 460, ob. cit.

72 J. A. Llorente, "Historia crítica de la Inquisición en España", 4 vol., I, págs. 202–203, Madrid, 1980.

73 "Isabel la Católica", págs. 306–307, ob. cit.

74 "Europa 1492", pág. 17, ob. cit.

75 "Popular movements and pogroms in fifteenth century Castile", "Past and present", 55 (febrero de 1972), págs. 34 y 35.

76 1391, pogromo; 1406 ataque a los judíos en Córdoba; 1449, sublevación contra los impuestos y los conversos en Toledo y malestar en León; 1459–1464, descontento en Burgos; 1461, judíos y comerciantes franceses atacados en Medina; 1462–63, tumultos contra los impuestos y funcionarios reales en Sevilla; 1464, descontento y violencia en Valladolid; 1465, conflictos raciales en Toledo y Sevilla; 1467, sublevación contra conversos en Toledo; tumultos en Sevilla y violencia en Burgos; 1468, masacre de judíos en Sepúlveda; 1469, ataques a recaudadores judíos en Tolosa; 1470, tumultos en Valladolid; 1471, malestar en Burgos; masacres de conversos en Córdoba, Montoro, Bujalance, La Rambla, Écija, Andújar, Ubeda, Baeza, Almodovar del Campo, Jaén; 1474: ataques a conversos en Segovia y Valladolid; 1476, sublevaciones y violencias en Segovia

77 "Teoría y evolución de un conflicto social", pág. 202, ob. cit.

78 César Vídal, "España frente a los judíos: Sefarad", pág. 212, Madrid, 2006.

79 "La realidad histórica de España", pág. 45, 8ª ed. ob. cit.

80 "Estudio preliminar", en "Diáspora sefardí", de varios autores, pág. 28. ob. cit.

81 Azcona, "Isabel la Católica", págs. 538–539, ob. cit.

82 "Isabel la Católica. Vida y reinado", pág. 434, ob. cit.

83 "Historia General del Derecho Español", pág. 175, Madrid, 1971.

84 "Isabel la Católica", pág. 466, ob. cit

85 Ibídem, pág. 303, ob. cit.

86 Ibídem, págs. 303–304.

87 "La Novela de España. Los intelectuales y el problema español", pág. 272, ob. cit.

88 Ibídem, págs. 272–273.

89 "Los judíos de España", pág. 194, Madrid, 2005, ob. cit.

90 "Inquisición. Historia crítica", pág. 206, ob. cit.

91 "Historia de los Reyes Católicos", vol. I, págs. 124–134, ed. de 1870.

92 "La prise d'une decisión: L'expulsión del juifs d'Espagne en 1492", ob. cit.

93 No sólo es Kriegel el que mantiene esta tesis.

94 "La España de Carlos V", vol. II, pág. 132. ob. cit.

95 S.H. Haliczer, "The Castilian Urban Patriciate ant the Jewisch Expulsions of 1480–1492", en América Historical Review's LXXVIII, (1973), núm. 78, págs. 35–58.

96 "Primo que en llegando a la dicha ciudat... fagan clamar y juntar a los justicia, juez de la Hermandat, jurados y concello de la dicha ciudat a los quales juntos que serán, ante todas cosas les tomarán juramento de tener en secreto de las cosas infrascriptas et que por los dichos comisario y notario les serán notifficadas dichas. Item, apres de lo susodicho, darán la carta o cartas misivas que lievan a su alteza o persona o personas a quién van dirigidas, las que les darán en acto público de notario. Item fecho esto presentarán la letra patente he edicto del Rey, nuestro senyor. Et no res menos, la provisión, siquiere comissión patente que líeban de los reverendos padres inquisitoriales a los dichos justicia, juez de Hermandat et personas a quien van dirigidas. Requiriendoles acto público de Notario fagan e persigan y cumplan las cosas en las dichas provisiones y edicto contenidas iuxta el serie, forma y tenor de aquellas, so las penas en aquellas contenidas".

97 Texto del documento en el Arch. Hist. Prov. de Zaragoza. Papeles sueltos, 1492, n. 460. Citado por Motis Dolader: "La expulsión de los judíos de Zaragoza", pág. 22, Zaragoza, 1985.

98 "Expulsados y conversos...", ABC, 31–3–92, Madrid.

99 Reproducido por José Amador de los Ríos, "Historia de los judíos...", vol. III, págs. 608–609; León Tello, "Judíos de Ávila", págs. 95–99. ob. cit.; Motis Dolader, "La expulsión de los judíos de Zaragoza", y en obras de Ballesteros, Vergara y Martín, Suárez, Romero de Castilla, Fita, Baer, Díaz Plaja, Casado Quintanilla, etc.

100 Blas Casado Quintanilla, "Documentación del Archivo Municipal de Ávila, (1488–1494)", vol. IV, pág. 14, Ávila, 1999.

101 El original citado se dirige a la "muy noble e leal cibdad de Auyla e de las otras cibdades e villas e lugares de su obispado e diócesis de los dichos nuestros reinos e sennoríos, e a las aljamas de los judíos de la dicha cibdad de Ávila...". Contenido en un pliego, en cuya cara postrera se marcó el día de su recepción y promulgación por el Ayuntamiento que fue el "pri(mer)o de mayo de XCIJ". Y en letra también contemporánea, el epígrafe: "para que los judíos saliesen de ésta cibdad, año MCCCCXCII". Escrito en tinta sobre papel 31,5 x 22,5. Único ejemplar conservado. A.H.P.A., sección Ayuntamiento, pág. 1, nº 77, escrito en papel con marca de agua: mano abierta en posición vertical y estrella de cinco puntas. Datos tomados de Casado Quintanilla: "Documentación Real del Archivo del Concejo Abulense (1475–1499)", págs. 210–214, Ávila, 1994. Transcribe el Edicto.

102 Bonifacio Bartolomé Herrero, "Guía de la judería de Segovia", pág. 43, Zaragoza, 2006.

103 "La expulsión de los judíos de Zaragoza", pág. 21, ob. cit.

104 Jaime Contreras, Ladero Quesada y otros: "La Expulsión de los judíos", 1997. "Cuadernos de "Historia 16", núm. 99, Madrid, cit. por Joseph M. Walker.

105 "Historia de la Inquisición española", pág. 64, Madrid, 2004.

106 "Los Judíos, el Mundo, y el Dinero. Historia económica del pueblo judío", pág. 216, ob. cit.

107 "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol. II, pág. 649, ob. cit.

108 "Los judeoconversos en España y América", pág. 40, ob. cit.

109 "La Expulsión: finalidad y consecuencias", en "Los judíos de España" de E. Kedourie ed. pág. 84, ob. cit.

110 Ibídem, pág. 83, ob. cit.

111 Ibídem, pág. 84.

112 "Los judíos en la España Moderna y contemporánea", vol. I, pág. 82. ob. cit.

113 "Los Reyes Católicos. La expansión de la fe", pág. 103, ob. cit.

114 Eduardo Navarro, "Un largo amor a España", ABC, 31–3–92, Madrid.

115 "Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo...", págs. 332–334, ob. cit.

116 "Isabel la Católica", pág., 335. Barcelona, 2004.

117 Ibídem, pág. 335.

118 "Isabel la Católica. Vida y reinado", pág. 454, ob. cit.

119 "Isabel la Católica", pág. 334, ob. cit.

120 "¿Motivos o pretextos? La razón de la Inquisición", en "Inquisición española y mentalidad inquisitorial" de Ángel Alcalá y otros, pág. 28, ob. cit.

121 "Historia de los judíos en la España cristiana", vol. II, págs. 647–648, ob. cit.

122 "Sinagogas y barrios judíos en España. Huellas arquitectónicas", en "Judíos. Sefarditas. Conversos.", ed. Ángel Alcalá, pág. 221, ob. cit.

123 Ibídem, pág. 222.

124 "El Edicto de expulsión: Motivos, fines, contexto", en "Judíos. Sefarditas. Conversos". ed. Alcalá, pág. 139. ob. cit.

125 Volvemos a advertir de que se trata del Edicto para Aragón, y hacemos alguna corrección al texto de Kriegel: "...y atendido por todos los cuerpos y todos los judíos que en nuestros reinos y señoríos moran son nuestros, de los cuales podemos por nuestro poder real y suprema potestad ordenar y disponer a nuestra voluntad...".

126 Ibídem, pág. 188.

127 "La Expulsión de los judíos de la Corona de Aragón. Documentos para su estudio", Zaragoza, 1991.

128 "Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España", págs. 107–109, Barcelona, 1993.

129 Baer, "Historia de los Judíos en la España Cristiana", vol. II, pág. 646. ob. cit.

130 "La Sociedad abulense en el siglo XVI: La Nobleza", Madrid, 1926.

131 "La Expulsión: finalidad y consecuencias", en "Los judíos de España", de E. Kedourie, pág. 73.

132 "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol. II, pág. 788, nota 7, ob. cit.

133 "Documento de Fernando el Católico sobre la expulsión de los judíos en el Señorío del Conde de Aranda", en "Homenaje a Federico Navarro", págs. 237–284, Madrid, 1973.

134 "La Expulsión de los judíos de España", pág. 320, ob. cit.

135 Ibídem, pág. 253.

136 "La población judía en vísperas de 1492", en "Los judíos de España. Historia de una Diáspora (1492–1992)", ed. dirigida por Henry Méchoulan, pág. 57, ob. cit.

137 "El Edicto de Expulsión: Motivos, fines, contexto", en "Judíos. Sefarditas. Conversos.", ed. Ángel Alcalá, pág. 138, ob. cit.

138 "Reacciones ante la expulsión del siglo XV al XVIII", en "Judíos. Sefarditas. Conversos", pág. 195, ob. cit.

139 "Existía en España un fraile que odiaba sobremanera a los judíos (refiriéndose a fray Tomás de Torquemada). Era confesor de la reina, e impulsó a ésta a obrar a los judíos a cambiar de religión, y de lo contrario fueran pasados por las armas. La Reina suplicó ante el soberano pidiéndole esto, y después de algunos días, resolvió el rey por consejo de su mujer que mudaran de religión, y no siendo así, que salieran y fueran desterrados todos ellos de sus reino...". No proseguimos con su texto por la largura, pero resumiendo: Sélomóh ibn Verga, (que no era precisamente devoto de la reina Isabel), culpa del Decreto a la Inquisición, que personaliza en Torquemada, y a los "frailes", para demostrar o alardear de su cristianismo, y al pueblo que veía en los judíos a los competidores en la vida social. Ni una sola réplica ni censura respecto a los reyes en cuanto al Decreto. Gran personalidad la del médico Sélomóh ibn Verga. Familia del astrólogo y cabalista Yehudáh ibn Vergá y persona muy considerada en el mundo cristiano y por las Comunidades judías. Residió muchos años en Castilla y era conocedor de las Disputas cristiano–judías, y siendo uno de los exiliados en 1492. Muy conocido en el mundo judío por su participación en "Sébet Yehuda" ("La Vara de Judá"), que inició y continuó Yosef ibn Verga, en la que empleó diversas fuentes, recogiendo las desdichas del pueblo hebreo.

140 "Judíos de Toledo", vol. I, pág. 535, ob. cit.

141 Archivo de la Corona de Aragón, Reg. 3569, 152, publicada en "Documentos sobre relaciones internacionales de los Reyes Católicos", ed. de Antonio de la Torre, vol. IV, 1492–1494, nº 43, pág. 31, Barcelona, 1962.

142 "Conde. Vistos los males y daños que se han seguido de la comunicación de los judíos de nuestros reynos con los christianos, como ha parecido por la ynquisiçión que se ha fecho y faze en estos nuestros reynos, houimos mandado salir todos los judíos de todas las çibdades e villas e logares del Andaluzía creyendo que de aquello se castigarían los judíos de las otras partes, para no dañar a los

dichos christianos. Y porque, según somos informados, asy de los inquisidores como de las otras partes, toda la punición y castigo y remedio que hauemos mandado dar non aprouecha cosa alguna sino se echan los judíos de todos nuestros reynos, para cuitar los males e daños que se han seguido e siguen a los christianos de la participación e conuersación de los dichos judíos, porque ellos, en los lugares que han quedado, non dexan de procurar de peruertir a los christianos, que primero fizieron caher en sus errores y se reduxieron a nuestra Santa Fee Cathólica; por lo cual hauemos acordado de mandar echar de todos nuestros reynos todos los judíos y judías, que en ellos hay; a los quales mandamos que, fasta en fin del mes de julio primero que vernd, salgan de todos nuestros reynos y señoríos, y jamás tornen a ellos; commo lo veres en las prouisiones que sobrello mandamos dar. Por ende vos mandamos y encargamos que fagays que salgan de toda vuestra tierra todos los judíos e judías que en ella viuen, dentro del dicho término, y se vayan de todos nuestros reynos; y non consyntays que durante el dicho término, reciban los dichos judíos e judías mal ni daño alguno, en sus personas y bienes. En lo qual mucho seruicio e plazer nos fares; e a lo contrario non daremos logar, por manera alguna, Johan de Coloma. Dirigitur Comiti de Ribadeo. Similis fuerunt expeditas pro prelatis, ducibus, marchionibus, comitibus, magistris ordinum, priorum et aliquorum militum regnorum Castelle". Copia coetánea. Arch. Corona de Aragón, reg. 3169, 132. Publicado en "Documentos sobre relaciones internacionales de los Reyes Católicos". Ed. preparada por Antonio de la Torre, vol. IV, 1492-1494; nº 43, pág. 31, Barcelona, 1962.

143 "Judíos e Inquisición en Ávila, pág. 139. ob. cit.

144 A.H.N. Diversos, serie diplomática, publicada por León Tello, en "Documento de Fernando el Católico sobre la expulsión de los judíos en el Señorío del Conde Aranda", págs. 237–248, Madrid, 1973.

145 "La Inquisición española", pág. 29, ob. cit.

146 "Don Isaac Abravanel. Estadista y Filósofo", pág. 74, ob. cit.

147 "El Edicto de Expulsión: Motivos, fines, contexto", en "Judíos. Sefarditas. Conversos". ed. Angel Alcalá, pág. 134. ob. cit.

148 Págs. 139–140, ob. cit.

149 Lea, "Historia de la Inquisición", vol. I, pág. 333, ob. cit.

150 Ibídem, pág. 19.

151 M. Muchnik, "Mundo judío. Crónica personal", pág. 203, Barcelona, 1985. Ver también Florencio Janer: "Condición social de los moriscos", Barcelona, 1987.

152 "Judíos e Inquisición en Ávila", pág. 141, ob. cit.

153 Albert Sicroff, "Los Estatutos de Limpieza de Sangre. (Controversias entre los siglos XV y XVII)", Madrid, 1985.

154 "Historia de la Inquisición", vol. I, pág. 141, ob. cit.

155 Sicroff, pág. 125, nota, ob. cit.

156 Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet, "Historia de la Inquisición en España y en América", vol. 1, pág. 817, Madrid, 1984.

157 Cándido Ajo, "Historia de Ávila", vol. XII, pág. 857, ob. cit

158 "Los Judíos, el Mundo y el Dinero. Historia económica del pueblo judío", pág. 216, ob. cit.

159 "Don Isaac Abravanel. Estadista y Filósofo", pág. 80, ob. cit.

160 "Suárez, en "Historia de España" dir. por Menéndez Pidal, vol. II, pág. 256.

161 "Historia de los Papas", págs. 279–280, ob. cit.

162 A.G.S. –PR, Leg. 38, fol. 14, enero, 1496.

163 El texto contenido en "Isabel la Católica y su fama de Santidad. ¿Mito o realidad?", de Vidal González Sánchez, pág. 116, Estella, 1999.

164 "Las presuntas profanaciones judías del ritual cristiano en el Decreto de Expulsión", en "Judíos. Sefarditas. Conversos", ed. A. Alcalá, pág. 151, ob. cit.

165 "Los judíos en la España Moderna...", vol. I, pág. 169, ob. cit.

166 Manuel Fernández Álvarez, "Isabel la Católica", pág. 263, ob. cit.

167 Salinas: "De música libri septem", Salamanca, 1577. Se menciona también en Guadalupe Ramos de Castro, "Juderías de Castilla y León", pág. 41, Valladolid, 1988 y en "Vida y muerte del Príncipe Don Juán", de Ángel Alcalá – Jacobo Sáenz", pág. 98, ob. cit.

168 A.H.N. Clero, papeles, legajo 7209 que transcribe León Tello, "Judíos de Toledo", vol. I, págs. 549–608, ob. cit.

169 Pliego 2, del documento mencionado.

170 Simancas, RGS. folio, 285. Publicado por Luis Suárez, en "Documentos acerca de la expulsión de los judíos", págs. 525–526, ob. cit. Y por Pilar León Tello, en "Judíos de Toledo", pág. 584, vol. II, doc. 11, ob. cit.

171 "Judíos e Inquisición en Ávila" pág. 143, ob. cit.

172 28–5–1492: judíos renuncian a favor del monasterio de Santa Escolástica de solar junto al mismo que tenían a censo. AHN. Clero, papeles, leg. 263.

173 Ver, José Luis Martín, "Abulenses en tiempos de Isabel la Católica", págs. 193–194, Ávila, 2004.

174 "Historia de Arévalo y sus sexmos". Ávila, 1928. Reimpresión, vol. I, pág. 187, Ávila, Ed. facsímil, 1993.

175 "La miserable nación, cumplido el término del estado a los principios de agosto, dejando sus casas se salieron a los campos, enviando algunos de ellos a los reyes que pidiesen dilación. Estaban los campos del Honsario y el Valle de las Tenerías, llenos de aquella miserable gente, albergándose en las sepulturas de sus mismos difuntos y en las cavernas de aquellas peñas...".

176 "La Lenta Agonía de la Judería Segoviana", Rev. Cultural "Ávila, Segovia, Salamanca", julio, 2003, nº. 48, págs., 3–6.

177 Datos de Homero Aridjis, "1492. Vida y tiempos de Juan Cabezón de Castilla", págs. 348–350. Madrid, 1985.

178 "La Península en Edad Media", págs. 901–902, ob. cit.

179 Luis G. de Valdeavellano, "Curso de Historia de las Instituciones españolas", pág. 178, ob. cit.

180 "La España Imperial, 1469–1716", pág. 113, ob. cit.

181 Arch. Mun. de Ávila, 1/81.

182 "Historia de los judíos en la España cristiana", vol. II, pág. 647, ob. cit.

183 "La expulsión de los judíos de España", pág. 331, ob. cit.

184 Ávila, Arch. Mun. 1/79 y 1/80, publicados ambos documentos por León Tello, "Judíos de Ávila", págs. 95–98, ob. cit.

185 "Judíos de Toledo", vol. 1, pág. 348, ob. cit.

186 En León Tello, nota 11, pág. 348, ob. cit.

187 "Documentos acerca de la expulsión de los judíos", págs. 424–425; 465–467; 478–483; 496; 500–502; 523–524; 529–531, ob. cit.

188 León Tello, "Judíos de Toledo", doc. 86. Arch. Mun. Toledo, vol. I, y vol. II, pág. 571, doc. 1597, ob. cit.

189 Toledo. Arch. Mun. Colección documental, núm. 87. Cit. por León Tello, "Judíos de Toledo", vol. 1, pág. 349, ob. cit.

190 "Judíos de Toledo", vol. 1, pág. 349, ob. cit.

191 A.G.S.–R.G.S Real Provisión, 18 julio 1492. Citado por Vidal González Sánchez: "Isabel la Católica y su fama de Santidad. ¿Mito o realidad?", págs. 133–134, ob. cit.

192 "Expulsados y conversos. Las cifras de la discordia: Doscientos mil", ABC, 31–3–92, Madrid.

193 "Isabel la Católica. Vida y reinado", pág. 436, ob. cit.

194 "La Inquisición. Historia crítica", pág. 206, ob. cit.

195 Vol. III, pág. 83.

196 "La Época de los Reyes Católicos", en "Historia Social y Económica de España y América". dir. por J. Vícens Vives, vol. II, pág. 410, Barcelona, 1957.

197 "La España Imperial, 1469–1716", pág. 113, ob. cit.

198 Ver Soil, "Abravanel. Don Isaac, se vie et ses oeuvres", París, 1983.

199 Adrianópolis, 1550, ed. en Barcelona en 1991, con traducción y notas de José María Cano.

200 "Criptojudaísmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII", pág. 44, ob. cit.

201 "Isabel la Católica", pág. 804, ob. cit.

202 Ibídem.

203 "La Península en la Edad Media", pág. 825, ob. cit.

204 "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol II, pág. 649, ob. cit.

205 "Historia de España", pág. 136, ob. cit.

206 "Sefarad. Sefarad. La España Judía", pág. 51, ob. cit.

207 "La Expulsión de los judíos de España", pág. 338, ob. cit.

208 "Judíos y conversos en el reinado de Isabel la Católica", en "Isabel la Católica. La magnificencia de un reinado", pág. 74, ob. cit.

209 "Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos", pág. 85, ob. cit.

210 Cándido Ajo, "Historia de Ávila", vol. XII, pág. 866, Salamanca, 1994.

211 "Documentos relativos a los judíos de Ávila en el archivo de la Catedral". Cuadernos abulenses, número 12, jul–dic, 1989, pág. 19, Institución Gran Duque de Alba, Ávila.

212 "Otros Segovianos; Los judíos en la Ciudad de Segovia". Rev. Cultural, "Ávila, Segovia, Salamanca", marzo, 2004, pág. 6.

213 "Criptojudaísmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII", pág. 14, ob. cit.

214 Esta proporción la recoje Mª de los Ángeles Fernández García en su trabajo contenido en "Judíos. Sefarditas. Conversos", pág. 478, ob. cit.

215 "Criptojudaísmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII", ob. cit.

216 H. Kamen, "The Mediterranean and the Expulsion of Spanish Jews in 1492", en "Past and Present", 119 (1988) págs. 30–55, ob. cit.

217 "Las expulsiones de los judíos y la decadencia de España", en "Judíos. Sefarditas. Conversos". ed. de Ángel Alcalá, pág. 424, ob. cit.

218 "Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos", pág. 49, ob. cit.

219 Ibídem, pág. 56, nota, 9.

220 "La Expulsión de los Judíos de Zaragoza", pág. 85, ob. cit.

221 "Judíos españoles en la Edad Media", pág. 270, Madrid, 1980.

222 "Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos", pág. 483, ob. cit.

223 Ibídem, pág. 484.

224 Es una cita de Yitzhak Baer: "A History of de Jews in Christian Spain", Filadelfia, 1966, citada a su vez por Gitlitz, ibídem, pág. 484.

225 Irwin Berg, ha trazado un esquema definitorio de la distinción entre los grupos de los "anusim", "meshumadim" y "conversos". Los primeros, fueron los que se convirtieron bajo presión extrema y prosiguieron secretamente la práctica del judaísmo. Todos los descendientes de los "anusim" de origen, deben ser considerados siempre como tales. Conversos eran los que aceptaron el bautismo y dentro de una generación o de dos, intentaron conscientemente borrar su origen judío, o fueron asimilados en la vida social, y "meshumadin", los que se convirtieron pensando en las ventajas económicas o sociales.

226 Ibídem, pág. 48.

227 Motis Dolader, "La conversión de los judíos aragoneses", en "Encuentros en Sefarad", pág. 25, Madrid, 1987.

228 "La expulsión de los judíos de España", pág. 327, ob. cit.

229 Citado por Caro Baroja, como manuscrito de la Biblioteca Nacional de España, nº1504, en su obra, "Los judíos en la España Moderna y Contemporánea", vol. III, pág. 451, ob. cit.

230 "Radicación de los exiliados de España en Turquía", en Actas del Primer Simposio de Estudios Sefardíes, Madrid, 1–6, junio 1964, pág. 67, Madrid, 1970.

231 "Dimensiones religiosas en Isabel la Católica". "La magnificencia de un reinado", pág. 51, ob. cit.
232 Bonifacio Bartolomé Herrero, "Guía de la Judería de Segovia", pág. 79, ob. cit.
233 "El final de los judíos españoles", en "La Ilustración Liberal", nº12.
234 "Los Judíos, el Mundo y el Dinero", pág. 217, ob. cit.
235 "Ávila", pág. 61, ob. cit.
236 "Mudar de costumbre es a par de muerte", ABC, 1 de mayo de 1984, Madrid.
237 "Don Isaac Abravanel. Estadista y Filósofo", pág. 119, ob. cit.
238 Ibídem, pág. 83, ob. cit.
239 "Adios España. Historia de los sefardíes", pág. 231, Barcelona, 1995.
240 Ibídem, pág. 23.
241 "El último judío", ABC, 31–3–1992, Madrid.
242 F. Bueno, "Los judíos de Sefarad. Del paraíso a la añoranza", págs. 306, Granada, 2005.
243 "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol. II, pág. 647, ob. cit.
244 "Memoria del Reinado de los Reyes Católicos"
245 "La población judía en vísperas de 1492. Causas y mecanismos de la Expulsión", en "Los judíos de España", dir. por H. Méchoulan, pág. 55, ob. cit.
246 "Isabel la Católica. Vida y reinado", pág. 459, Madrid, 2002. ob. cit.
247 Ávila. Archivo Municipal 1692. Publicado por Fita en Bol. R.A.H. (1887), 427–429 y 526–527, y también por León Tello, "Judíos de Ávila", págs. 101–103, ob. cit.
248 "Judíos de Toledo", vol. I, págs. 357–364, ob. cit.
249 "Historia del pueblo judío", vol. II, pág. 91, Madrid, 1985.
250 "Adiós España. Historia de los Sefardíes", pág. 93, ob. cit.
251 "Los judíos, el Mundo y el Dinero", pág. 221, ob. cit.
252 Alicia Gould, "Nueva lista documentada de los Tripulantes de Colón", Madrid, 1984.
253 "Los últimos judíos de Ávila", en "Sueños de España. 500 años de libros en ladino", pág. 16, Salamanca, 2000.
254 Ibídem, pág. 93.
255 Baer, "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol. II, págs. 650–651, ob.cit.
256 "Criptojudaísmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII", pág. 43, ob. cit.
257 Salvador de Madariaga, "El Ocaso del Imperio Español en América", pág. 310, 2ª ed. Buenos Aires, 1959.
258 Ibídem, pág. 311.
259 "Gargoris y Habidis", pág. 41, vol. III, Madrid, 1980.
260 "Los judíos de España", pág. 13, ob. cit.
261 "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol. II, pág. 650, ob. cit.
262 "Sefarad. Sefarad. La España judía", pág. 53, ob. cit.
263 "Histoire de France", vol. V, pág. 563, París, 1966.
264 El texto, tomado de Maurice Kriegel, "El Edicto de Expulsión: Motivos, fines, contexto", en "Judíos. Sefarditas. Conversos", ed. de A. Alcalá, pág. 143, ob. cit.
265 Salvador de Madariaga, "El Ocaso del Imperio Español en América", pág. 309, ob. cit.
266 "Isabel la Católica", pág. 337, ob. cit.
267 Ibídem, pág. 300, ob. cit.
268 "El Ocaso del Imperio Español en América", pág. 308, ob. cit.
269 "Herencia Sefardí", por Manuel Alvar, ABC, 2–11–1991, Madrid.
270 "Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos", ob. cit.
271 "El judaísmo español y la Inquisición", pág. 93, ob. cit.
272 "Diáspora Sefardí", pág. 34, Madrid, 1992.

273 "Los Papas y los Emperadores", pág. 502, México, D.F., 1972.

274 Ferdinando Gregorovius, "Storia della Cittá di Roma nel Medio Evo". Trad. de R. Manzato, libro décimo terzo, capítolo quarto.

275 "Historia de los Papas", pág. 285, ob. cit.

276 Ibídem, pág. 286.

277 Jacques Attali, "Los Judíos, el Mundo y el Dinero", pág. 239, ob. cit.

278 Ibídem, pág. 240.

279 En una Bula fechada en julio de 1555, "Cum nimis absurdum", el sucesor de Julio III, Pablo IV, retira a los judíos residentes en sus Estados ("condenados por Dios a la sumisión perpetua debida a sus pecados").

280 Attali. Ibídem, pág. 241.

281 Abba Eban, "Legado. La civilización y los judíos", pág. 199, ob. cit.

282 Andrés Bernáldez, "Crónicas de los Reyes de Castilla", vol. III, pág. 653. Madrid, 1953.

283 Ibídem, pág. 652.

284 "Los Judíos en España y América", pág. 61. ob, cit.

285 "Judíos y cristianos nuevos en Portugal", en "Los judíos en España. Historia de una Diáspora (1492--1992)". dir. por H. Méchoulan, pág. 91, ob. cit.

286 "Sinagogas y barrios judíos en España: "Huellas arquitectónicas", en "Judíos. Sefarditas. Conversos", A. Alcalá, ed. pág. 232. ob. cit.

287 "Los Judíos, el Mundo y el Dinero", pág. 221, ob. cít.

288 "Le Moyen Age en Occidente", París, 1999.

289 Yosef Ha-Cohen, nacido en 1496. Después, su familia paterna vivía en Cuenca y más tarde en Huete. Esta familia, en 1492, se dirigió a Avignón. En 1496, el autor del relato, médico en Génova, escribió "Emeq ha-bakah", terminado en 1558, donde hace la crónica de los principales sucesos que afectan al pueblo judío, desde la destrucción del II Templo hasta 1573. Fue traducido al castellano por Pilar León Tello.

290 La Diáspora sefardí en África del Norte", en "Diáspora Sefardí", de Antonia Bel Bravo y otros, pág. 189, Madrid, 1992.

291 "La formación del mundo sefardi", pág. 43, Madrid, 1970.

292 A.H.P.Z. Papeles sueltos, nº428, Motis Dolader, "La Expulsión de los judíos de Zaragoza", págs. 205-206, ob. cit.

293 "La casa de la Memoria", pág. 86, Barcelona, 1999.

294 "Estabamos dejando la ciudad de los ríos, la ciudad de la luz y de la Cábala. Cada paso nos iba alejando del "call", pero yo todavía sentía la protección de aquellos muros oscuros, de la hiedra que se agarraba a ellos, como se agarraba mi corazón a los recuerdos de una vida que estaba concluyendo. Éramos cincuenta y cuatro los que marchábamos (solo una docena había decidido convertirse al cristianismo y quedarse) en un desfile desordenado y sin duda irrisorio, guiando nuestras mulas y nuestros asnos con sus alforjas abarrotadas, o conduciendo un carro que relinchaba y traqueteaba bajo el peso de su carga: muebles pequeños, vajilla, ropa de casa, sacos con alimentos, telares, amasaderas y colchones... Llevabamos puestos aquellos atuendos horribles que nos distinguían de los demás gerundenses, las capas con la rodela amarilla y roja, cosida sobre el pecho, y los niños pequeños se agarraban a las faldas o jubones de sus padres, como si temieran que fueran a cambiar de idea y dejarlos atrás, como tantas cosas que se habían tenido que abandonar en el último momento". Y en el párrafo siguiente: "Yo sentí un espasmo de ansiedad y hubiera querido subir corriendo a tocar la puerta de la casa por última vez. Pero el rabino Leví gritó con voz chillona: ¡Basta ya de lágrimas!, ¡Sefarad quedará siempre en nosotros. Saldremos del exilio cantando el salmo 1071!"

295 Datos de J.W. Etheridge, "Jerusalem and Tiberiades", Londres, 1856.

296 B. Netanyahu, "Don Isaac Abravanel. Estadista y Filósofo"; pág. 87, ob. cit.

297 Sobre los judíos en Italia, ver: Robert Bonfil, "Italia: un triste epílogo de la expulsión de los judíos de España", en "Judíos. Sefarditas. Conversos". A. Alcalá, ed. págs. 246-268, ob. cit.

298 "La llegada de los sefardíes a las tierras del Mediterráneo Oriental", en "Judíos. Sefarditas. Conversos", págs. 269–281, ob. cit.

299 Ibídem, pág. 278.

300 Attali, "Los Judíos, el Mundo y el Dinero", pág. 249, ob.cit.

301 Ibídem.

302 Ver "Comunidades españolas y portuguesas de Francia (1492–1992)", de Gerard Nahon, en "Los judíos de España", pág. 126, ob. cit.

303 Traducción por J. Coroleu, Barcelona, 1889.

304 Ver "Los judíos de Cataluña" de Lluis Marco I Dachs, pág. 248, ob. cit.

305 "Ávila", págs. 56–57, ob. cit.

306 "La realidad histórica...", ob. cit.

307 "Herencia sefardí", ABC, 2–XI–91, Madrid.

308 "El Ocaso del Imperio Español en América", 2ª ed. pág. 311, ob, cit,

309 "La formación del Mundo Sefardí", en "Actas del Simposio de Estudios Sefardíes", pág. 44, Madrid, 1970.

310 "Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos", pág. 55, ob. cit.

311 Ibídem.

312 "¿Motivos o pretextos? La razón de la Inquisición", en "Inquisición española y mentalidad inquisitorial", de A. Alcalá y otros, pág. 39, ob. cit.

313 V. Rodríguez Valencia, "Perfil moral de Isabel la Católica", Valladolid, 1974.

314 H. Kamen, "La Inquisición española. Una revisión histórica", pág. 33, Barcelona, 1999.

315 "Historia de España", vol. 3, pág. 96, Barcelona, 1967.

316 "Los judeoconversos en España y América", pág. 39, ob. cit.

317 Ibídem, pág. 40.

318 García Mercadal, "Viajes de extranjeros por España y Portugal", pág. 319, Madrid, 1952.

319 "De la anarquía a la Inquisición", pág. 214, ob. cit.

320 "La razón de los principios", ABC, 31–3–92, Madrid.

321 Ver, "Inquisición española y mentalidad inquisitorial", ed. A. Alcalá, pág. 15, ob. cit.

322 "Historia de España", pág. 96, ob. cit.

323 "La Iglesia y los judíos en la España Cristiana", en I Congreso Internacional, "Encuentro de las tres Culturas", 3–7 oct. 1982, pág. 72, Toledo, 1982.

324 "Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos", pág. 216, ob. cit.

325 "La Expulsión: finalidad y consecuencias", en "Los Judíos de España", ed.de Kedourie, pág. 95, ob. cit.

326 "Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos", pág. 211, ob. cit.

327 "Historia de España. De Atapuerca al Euro", pág. 90, Barcelona. 2002.

328 "Otra Historia de España", pág. 101, Barcelona, 1972.

329 "Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos", pág. 46, ob. cit.

330 "Los judíos", pág. 424, ob. cit.

331 "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol II, pág. 648, ob. cit.

332 "El Edicto de expulsión: Motivos, fines, contexto", en "Judíos. Sefarditas. Conversos". Ed. de A. Alcalá, pág. 144, ob. cit.

333 "Judíos y conversos en el reinado de Isabel la Católica", en "Isabel la Católica. La magnificencia de un reinado", pág. 72, ob. cit.

334 "La España Imperial, 1469–1716", pág. 109, Barcelona, 1976.

335 "La Península en la Edad Media", pág. 785, ob. cit.

336 "La Inquisición y su obra", en "Los judíos de España", por E. Kedourie, pág. 147, ob. cit.

337 "Isabel la Católica. Vida y reinado", pág. 448, ob. cit.

338 "Estudio sobre la Edad Media Española", pág. 277, Murcia, 1973.

339 "En torno al casticismo", págs. 94–95, 6ª ed. Madrid.

340 "Los judíos en la España Cristiana", en "Encuentros en Sefarad", págs. 14 y 15, Ciudad Real, 1987.

341 Haim Beinart, Introducción a "Sefarad. Sefarad. La España judía" de J.L. Lacave, pág. 11, ob. cit.

342 "Ilustraciones de la Casa de Niebla", vol. II, pág. 397, en "Memorial histórico español", IX y X, Madrid, 1857.

343 La cita está contenida en Caro Baroja, "Los judíos en la España Moderna y Contemporánea", vol. I, pág. 89, ob. cit.

344 "Historia de España", pág. 135, ob. cit.

345 "Los judíos en España", pág. 196, ob. cit.

346 "The Mediterraneam and the Expulsión of Spain Jews in 1492", "Past and Present", 119, págs. 30–55, (1988).

347 "España tras la Expulsión", en "Los judíos de España", ed. de E. Kedourie, pág. 148, ob. cit.

348 "Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos", pág. 212. ob. cit.

349 "Judíos y conversos en el reinado de Isabel la Católica", en "Isabel la Católica. La magnificencia de un reinado", pág. 72, ob. cit

350 "Don Isaac Abravanel. Estadista y Filósofo", pág. 78, ob. cit.

351 "Toledot ha–Kalkalat ha–Yehudít", pág. 301, Tel–Avic, II, 5697, citado por Netanyahu, en la página 79, nota 67, en su obra sobre Isaac Abravanel.

352 "Documentos acerca de la expulsión de los judíos", págs. 62–64 y 479–481, ob. cit.

353 B. Netanyahu, "Don Isaac Abravanel. Estadista y Filósofo", pág. 79. ob. cit.

354 Ibídem, pág. 80.

355 "Antecedentes medievales de la expulsión de los judíos", III Semana de Estudios Medievales, Nájera, 1992, Logroño, 1993.

356 "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol. II, pág. 573. ob.cit.

357 "Criptojudaísmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII", pág. 43, ob. cit.

358 "La Inquisición española. Una revisión histórica", pág. 31, Barcelona, 1999.

359 "La población judía en vísperas de 1492", en "Los judíos de España", dir. por H. Méchoulan, págs. 56–57, ob. cit.

360 "Teoría y evolución de un conflicto social", págs. 324 y sig. ob. cit.

361 "Los judíos en la España Cristiana", en "Encuentros en Sefarad", pág. 20, Ciudad Real, 1987.

362 "España, un enigma histórico", vol. II, pág. 258, ob. cit.

363 "La realidad histórica de España", págs. 472–484, México, 1954.

364 "Crónica de los Reyes Católicos", ed. de J. de la Maza Carriazo, cap. CXX, Madrid, 1943.

365 "El Edicto de Expulsión: Motivos, fines y contexto", en "Judíos. Sefarditas. Conversos", ed. de A. Alcalá, pág. 141, ob. cit.

366 "Los judíos de la Edad Moderna y Contemporánea, vol. I, pág. 96, ob. cit.

367 Ibídem, pág. 104.

368 A. Cánovas del Castillo, "De la Casa de Austria en España. Bosquejo histórico", pág. 22, Madrid, 1869, cit. por Javier Varela en "La Novela de España", pág. 270, ob. cit.

369 "Judíos y Cristianos ante la Historia", págs. 13–14, ob. cit.

370 "Los judíos en la España Contemporánea", vol. I, pág. 114, ob. cit.

371 Entrevista a Netanyahu en el Tribunal Cultural de Salta, de 8 de abril del 2002.

372 "Isabel la Católica. Vida y reinado", pág. 447. ob. cit.

373 "Judíos y conversos en el reinado de Isabel la Católica. La Magnificencia de un reinado", págs. 70–71, ob. cit.

374 "Historia de Ávila...", vol. XII, págs. 858–859, Salamanca, 1994.

375 "España. Un enigma histórico", vol. II, pág. 257, ob. cit.

376 "Función cultural de la presencia judía en España antes y después de la expulsión", en "Judíos. Sefarditas. Conversos". ed. Ángel Alcalá, pág. 401, ob. cit.

377 "España. Un enigma histórico", vol. II, pág. 257. ob. cit.

378 Prólogo a "Singular suceso en el reinado de los Reyes Católicos", de Romero de Castilla, pág. 11, ob. cit.

379 Cita tomada de "Diáspora sefardí", de María Antonia Bel Bravo y otros, pág.28, Madrid 1992.

380 "El Edicto de Expulsión: Motivos, fines y contexto", en "Judíos. Sefarditas. Conversos". ed. de A. Alcalá, pág. 136, ob. cit.

381 Antonio Ballesteros, "Síntesis de Historia de España", ob. cit.

382 "Los orígenes de la Inquisición", pág. 989, ob. cit.

383 Ibídem.

384 "Los judíos en España", pág. 205, ob. cit.

385 Ibídem, pág. 204.

386 "Los judíos en la España, Moderna y Contemporánea", vol. I, pág. 83, ob. cit.

387 "Jesús et Israel", París, 1962.

388 "Judíos y cristianos ante la Historia", pág. 342, ob. cit.

389 "Dimensiones religiosas en Isabel la Católica, en "Isabel la Católica. La magnificencia de un reinado", pág. 55, ob.cit.

390 "La Expulsión, finalidad y consecuencias", en "Los judíos de España", ed.de Elie Kedourie, pág. 81, ob. cit.

391 "Historia de los judíos en España", vol. 3, págs. 270–271 y 427–428, ob. cit.

392 "Usura judía y préstamo eclesiástico", en "Encuentros en Sefarad", pág. 76, Ciudad Real, 1997.

393 "Relaciones judeo–cristianas en la Diócesis de Osma", en "Encuentros en Sefarad", pág. 121. Ciudad Real, 1987.

394 "Isabel la Católica...", pág. 449, ob. cit.

395 "De la anarquía a la Inquisición", pág. 145, ob. cit.

396 "Los judíos en la España Moderna y Contemporánea", vol. I, pág. 88, ob. cit.

397 "Historia de los Reyes Católicos", BAC, LXX, pág. 653 ob. cit.

398 "La Novela de España", pág. 320, ob. cit.

399 "Los judíos en la España Moderna y Contemporánea", vol. I, págs. 78–79, ob. cit.

400 "Orígenes", págs. XLVI–XLVII.

401 "Más que sociedad industrial, la aljama judía de Zaragoza era una institución bancaria que manejaba gran parte del capital de los cristianos. Valíanse (los judíos) para ello de los censales o treudos, género de contratos que hacían las veces de los actuales títulos de deuda municipal, y fueron muy usados por los municipios aragoneses para gastos extraordinarios o cubrir el déficit de sus presupuestos. La aljama hebrea de Zaragoza emitía muchas de estas obligaciones, para lo que necesitaba el consentimiento del Rey o de su lugarteniente, ya que la judería estaba puesta bajo el patrocinio del Monarca y éste había de ejercer con aquellas funciones tutelares. Dichos censales y treudos se trasmitían por venta, herencia y otros títulos, y no llevaban limitación de tiempo. El tipo de interés en el siglo XV fue, generalmente, el uno por quince del capital, si bien hubo casos del uno por diez. Para emitir o crear un censal por la aljama hebrea se necesitaba su aprobación en una junta de todos los cabezas de familia que, con los adelantados y el clavero, eran presididos por el comisario regio de las comunidades mora y judía. Aprobado aquel empréstito y hallado comprador del censal, se redactaba la correspondiente escritura pública... Todas las clases sociales de Zaragoza, vivían en gran parte, con los intereses del dinero que habían dado a los judíos en cambio de censales; de tal modo, que cuando el clavero o clavario de la aljama... hacía sus pagos en los días marcados, comparecían ante aquel judío, Nobles, Caballeros, Clérigos, Frailes de todas las ordenes religiosas, representantes de monjas, mayordomos de parroquias, viudas y doncellas...".

402 José Belmonte, "Historia Contemporánea de Iberoamérica", 3 vols., vol I, págs. 107–108, Editorial Guadarrama. Madrid, 1971.

403 "Inquisición española y mentalidad inquisitorial", pág. 15, ob. cit.
404 "Judíos y cristianos ante la Historia", pág. 312, ob. cit.
405 "Los judíos en España", pág. 199, Madrid, 2005.
406 Ibídem, pág. 202.
407 "The Spanish Inquisition", pág. 1, Nueva York, 1965.
408 Ver Monsalvo Antón, "Teoría y evolución de un conflicto social", págs. 26–28, ob. cit.
409 "The Castilian Urban Patriciate and the Jewish Expulsions of 1480–1491", en American Historical Review, LXXVIII, págs, 35–58, 1973.
410 "Los judíos en España", pág. 210, ob. cit.
411 Ibídem, pág. 210.
412 "Judíos y conversos en el reinado de Isabel la Católica", en "La Magnificencia de un reinado", pág. 75, ob. cit.
413 "Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos", pág. 216, ob. cit.
414 "Judíos. Sefarditas. Conversos", ed. A. Alcalá, pág. 140, ob. cit.
415 "Antecedentes medievales de la expulsión de los judíos". III Semana de Estudios Medievales, Nájera, 1992. Logroño, 1993.
416 "Inquisición. Historia Crítica", pág. 207, ob. cit.
417 "The Life and Times of Cardinal Ximenes", trad. J.C. Dalton, págs. 307–308, Londres, 1885.
418 Tomamos la cita de B. Netanyahu, "De la anarquía a la Inquisición", pág. 178, ob. cit.
419 "Los judíos en la España Moderna y Contemporánea", vol. I, pág. 84, ob. cit.
420 "Judíos y cristianos ante la Historia", págs. 207–208, ob. cit.
421 A. Castro, "Español, palabra extranjera: razones y motivos", págs, 65–66, Madrid, 1970. Cita tomada de Luis Rubio García: "Estudios sobre la Edad media Española", Murcia, 1973.
422 "Los judíos de España. A modo de Conclusión". Sefarad.
423 "Los judíos en la España Moderna y Contemporánea", vol. I, pág. 179, ob. cit.
424 "La Sinagoga vacía", pág. 54, ob. cit.
425 Ibídem, pág. 57.
426 "La España Imperial, 1469–1719", pág. 114, ob. cit.
427 "Aproximación a la Historia de España", pág. 112, Madrid, 1988.
428 "Historia del pueblo judío", vol. II, pág. 100, Madrid, 1985.
429 "La expulsión de los judíos y la decadencia de España", en "Judíos. Sefarditas. Conversos.", ed. A. Alcalá, pág. 423, ob. cit.
430 "Teoría y evolución de un conflicto social", pág. 70. ob. cit.
431 Ibídem, pág. 94.
432 "Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos", pág. 210, ob. cit.
433 "Sefarad. Sefarad. La España judía", pág. 11, ob. cit.
434 "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol. I, pág. 65, ob. cit.
435 "España. Un enigma histórico", vol. II, pág. 206, ob. cit.
436 "Los Judíos, el Mundo y el Dinero, pág. 213, ob. cit.
437 "Diáspora Sefardí", de Mª. A. Bel Bravo y otros, pág. 103, ob. cit.
438 Ibídem, pág. 104.
439 Ibídem.
440 Jewish Encyclopedia, vol. X, pág. 501. ob. cit.
441 ABC, 31–3–92, Madrid.
442 "Síntesis de Historia de España", pág 236, ob. cit.
443 Ver José A. de los Ríos, "Historia Social, Política...", vol. III, pág. 431, ob. cit.
444 "La realidad histórica de España", págs. 472–484, ob. cit.

445 "Mucha costumbre es a par de muerte", ABC, 1 de mayo, 1984.
446 Trascripción la Enciclopedia judaica de la obra de Baer, "Die Judem im christlichen Spanien", vol. I, pág. 302, 413.
447 "El legado del judaísmo español", pág. 117. ob. cit.
448 "La Iglesia en España, 1492–2000", pág. 45, ob. cit.
449 "La otra Historia de España", pág. 97, Madrid, 1972.
450 Ibídem, pág. 14.
451 "Inquisición. Historia crítica", pág. 207, ob. cit.
452 "La conversión de los judíos aragoneses", en "Encuentros en Sefarad", pág. 22, nota 25, Ciudad Real, 1987.
453 Ver Enrique Cantera, "Expulsión de Sefarad", en "El nuevo orden de los Reyes Católicos", número monográfico de la I. Gran Duque de Alba, "La Aventura de la Historia", pág. 31, Madrid, 2003.
454 "Guía Espiritual de Castilla", pág. 150, Valladolid, 1984.
455 "Historia de España. De Atapuerca al Euro", págs. 91–92, Barcelona, 2002.
456 "Otra Historia de España" pág. 102, ob. cit.
457 "Españoles fuera de España", pág. 27, Madrid, 1947.
458 "El ocaso del Imperio español en América", pág. 308, ob. cit.
459 Ibídem, pág. 311.
460 "España. Un enigma histórico", vol. II, pág. 296, ob. cit.
461 "Judíos y conversos", ABC, 12–11–1992, Madrid.
462 "Los Judíos, el Mundo y el Dinero", pág. 219, ob. cit.
463 "Lo que Hispanoamérica perdió: El impacto de la expulsión en su atraso cultural y económico", en "Judíos. Sefarditas. Conversos", ed. de A. Alcalá, ob. cit.
464 Ibídem, pág, 444.
465 Ibídem, págs. 448–450.
466 "La expulsión de los judíos de España y Portugal, 1485–1497, en 1492: Quinientos años después", pág. 47, Buenos Aires, 1992.
467 "La Expulsión de los judíos de España, 1492", pág. 34.
468 "Los Españoles. Actitudes y Mentalidad", pág. 116, Barcelona, 1981.
469 Ibídem, pág. 118, ob. cit.
470 "España. Un enigma histórico", vol. II, pág. 295, ob. cit.
471 "Inquisición. Historia Crítica", pág. 208, ob. cit.
472 Su figura ha sido estudiada por F. Cantera Burgos, "El judío salmantino Abraham Zacut (Siglo XV). Notas para la astronomía en la España Medieval". Obra completísima publicada en Madrid, 1931.
473 "Isabel la Católica. Perfil político de un reinado decisivo", en "Isabel la Católica. La Magnificencia de un reinado", pág. 47, ob. cit.
474 "Los Judíos", pág. 416, 4ª ed., ob. cit.
475 Jesús Álvarez, "Judíos y Cristianos ante la Historia", pág. 313, ob. cit.
476 Baer, "Historia de los judíos en la España cristiana", vol. II, pág. 649. ob. cit.
477 Luis Suárez, "Puntualizaciones", ABC, 31–9–92, Madrid.
478 "Otra Historia de España", pág. 103, ob. cit.
479 "Las presuntas profanaciones judías del ritual cristiano en el Decreto de expulsión", en "Judíos. Sefarditas. Conversos", ed. de A. Alcalá, pág. 150, ob. cit.
480 "Los judíos y nosotros", pág. 14, Madrid, 2004.
481 "Historia de los judíos en la España cristiana", vol. II. págs. 651–654, ob. cit.
482 "Don Isaac Abravanel. Estadista y Filósofo", pág, 239, ob. cit.
483 "Los Judíos a través de los siglos", pág. 202, México, 1953.
484 Prólogo a "Singular suceso en el reinado de los Reyes Católicos", de Manuel Romero de Castilla, pág. 9, ob. cit.

485 "Inquisición. Historia Crítica", pág. 207, ob. cit.

486 "Europa se adelantó y España no fue más cruel", 31-3-92, ABC, Madrid.

487 Prólogo a la obra de Sonia Fellous, "La Biblia de Alba, Toledo 1422–1433", pág. IX, ob. cit.

488 "Otra Historia de España", pág. 103, ob. cit.

489 "La población judía en vísperas de la expulsión de 1492", en "Historia de una diáspora (1492–1992)". Ed. dir. por H. Méchoulan.

490 "España. Un enigma histórico", vol. II, pág. 256.

491 Ibídem, pág. 259.

492 "La Inquisición. Una versión histórica", pág. 33, Barcelona, 1999.

493 "Teoría y evolución de un conflicto social", pág. 199, ob. cit.

494 "La expulsión de los judíos de España", pág. 343, ob. cit.

495 "Legado. La civilización de los judíos", pág. 75, ob. cit.

496 "Los judíos en la España Moderna ", vol. I, pág. 68, ob. cit.

497 Ibídem, vol. I, pág. 69.

498 "España. Un enigma histórico", vol. II, págs. 163–164, ob. cit.

499 "Lo que se dice de Sefarad", "El País", 21–XII–1999, Madrid.

500 "Américo Castro en "La Gaceta Literaria" (1927), en un artículo titulado "Judíos", inserto en "De la España que aún no conocía", vol. I, pág. 208–209, y citado por Javier Varela en "La Novela de España", pág. 276, ob. cit.

501 "El legado del judaísmo español", pág. 143, ob. cit.

502 "Judíos y Cristianos ante la Historia", pág. 312, ob. cit.

503 "Los judíos en Cataluña", pág. 249, ob. cit.

504 Sobre este tema realizó una excepcional ponencia en el I Simposio de Estudios Sefardíes, Madrid, junio de 1964, bajo el título "Aportaciones de los judíos españoles a fines de la Edad Media", José María Millás Vallicrosa. Ver "Actas del Primer Simposio de Estudios Sefardíes", Madrid, 1–6 de junio de 1964.

505 Es de mucha utilidad el espléndido y laborioso estudio de Ángel Sáenz Badillos y Judit Targarona, "Diccionario de Autores Judíos (Sepharad, Siglos X–XV)", Madrid, 1988, y la obra de David Gonzalo Maeso, "El legado del judaísmo español", Madrid, 1972, así como los estudios de Baer, J. M. Millás, Scholem, Romero, A. Navarro, Henry Méchoulan y otros.

506 "El legado del judaísmo español", pág. 290, ob. cit.

507 Bornstein–Makovetski, Leah, "L'áctivité de l'élite seépharade aprés l'éxpulsíón", en La Sociètè juive á travers l'historie, vol. III, París, 1992–1993.

508 "Los judíos, el Mundo y el Dinero", pág. 224, ob. cit.

509 Ver A. Ya' ari, "Las Imprentas de Estambul en el siglo XVI", Areshet 2 (1961), págs. 457–493.

510 "Los sefardíes en el Imperio Otomano, Siglos XV–XIX", en "Diáspora sefardí", de Bel Bravo y otros, pág. 106, ob. cit.

511 "Los Judíos", págs. 221–226, ob. cit.

512 "Religión, pensamiento y actitudes: el impacto de la expulsión sobre los judíos", en "Los judíos de España", de E. Kedourie, pág. 125, ob. cit.

513 "Adiós España. Historia de los sefardíes", Barcelona, 1995.

514 "Diccionario Básico Ladino–español", Barcelona, 1977.

515 Ibídem, pág. III.

516 "La Expulsión de los judíos de España", pág. 347, ob. cit.

517 "Lo que Hispanoamérica perdió: El impacto de la expulsión en su atraso cultural y económico", en "Judíos. Sefarditas. Conversos", ed. A. Alcalá, pág. 439, ob. cit.

518 "De España a tierras de refugio. La Literatura popular de los sefardíes", en "Judíos. Sefarditas. Conversos", ed. A. Alcalá, pág. 331, ob. cit.

519 "Los judeo-conversos en España y América", pág. 49, ob. cit.

520 "Vuelta de los judíos a España después de la expulsión", en "Judíos. Sefarditas. Conversos" ed. A. Alcalá, pág. 188, ob. cit.

521 "La formación del mundo Sefardí", en "Actas del Primer Simposio de Estudios Sefardíes", Madrid, 1-6, junio de 1964. Edit. a cargo de Jacob M. Hassan, pág. 47, Madrid, 1970.

522 A.C.A. Real Chancillería. Reg. 3654, ff 10-11v.

523 El documento de cesión lo transcribe M.A. Motis Dolader, "La Expulsión de los judíos de Zaragoza", págs. 238-240, ob. cit.

524 A.C.A. Real Chancillería, Reg. 3653, ff, 185-186.

525 Ibídem, págs. 240-242.

526 "Vuelta de judíos a España después de la expulsión", en "Judíos. Sefarditas. Conversos", ed. A. Alcalá, pág. 184, ob. cit.

527 Ibídem, págs. 187-188.

528 Ibídem, pág. 192.

529 A.H.P. Ávila. Sec. Ayuntamiento, caja 2, leg. 1, N° 131. Citado por Blas Casado Quintanilla en "Documentación real del Archivo del Concejo Abulense (1475-1499)" págs. 352-354, Ávila, 1994.

530 "La expulsión de los judíos de España", pág. 347, Madrid, 1992.

531 Simancas. R.G.S., sin foliar y publicada por Suárez, "Documentos acerca de la expulsión", págs. 534-535, ob. cit.

532 La copia del Decreto, en León Tello, "Judíos de Toledo", vol. II, pág. 604, ob. cit.

533 "Isabel la Católica. Vida y reinado", pág. 465. ob. cit.

534 "La Sinagoga vacía", pág. 61, ob. cit.

535 "Los hijos pequeños fueron arrebatados a sus padres y enviados a las colonias de ultramar, donde recibirían educación cristiana. Y era un espectáculo horrendo y miserable, ver arrancar a los tiernos hijos, de los braços y pechos de las aflictivas madres, arrastrar los pobres padres que los tenían asidos, y darles golpes y heridas para sacárselos de las manos: oír los clamores que subían al Cielo, los suspiros, gemidos y llantos... De manera que, fue causa de ésta crueldad, de que muchos de aquellos atribulados padres echaron sus propios hijos a los poços: y otros se mataron con sus propias manos, por no ver cosa tan acerba a sus ojos" (Aboab, Imanuel," Nomología/ o/discursos legales/compuestos por el virtuoso Haham Rabí/ Inmanuel Aboab de buena/memoria/./. Estampados á costa y despeza de sus herederos, en el año de la/ creación 5389-1629", págs. 297-298. Cita de Albiac en págs. 383-384, nota 11, ob. cit.

536 Ibídem, pág. 61.

537 Ibídem, pág. 63.

538 "Legado. La civilización de los Judíos", pág. 200, ob. cit.

539 "Vida y muerte del Príncipe Don Juan", pág. 112, Valladolid, 1999.

540 "Primeramente es concertado e asentado que, plaziendo el dicho serenísimo Rey de Portugal, nuestro fijo de echar fuera de todos sus reynos e señoríos a todos los que fueron condenados por hereges, que están en los dichos reynos e señoríos, e imponiéndolo así en obra enteramente por todo el mes de setiembre que primero vernná, desde presente año de XCVII, de manera que nenguno de los dichos hereges quede en nenguna parte de sus reynos e señoríos...".

541 "De la Corte española al ghetto italiano", págs. 21-22, Madrid, 1981.

542 "Vuelta de judíos a España después de la expulsión", en "Judíos. Sefarditas. Conversos", ed. de A. Alcalá, pág. 184, ob. cit.

543 Ángel Alcalá y Jacobo Sanz, "Muerte del Príncipe Don Juan", pág. 182, ob. cit.

544 Ibídem, pág. 12.

545 "Guía Espiritual de Castilla", págs, 198-199, ob. cit.

546 M. Alvar, "Poesía tradicional de los judíos españoles", pág. 189, México, 1979, y José Belmonte, "Judíos e Inquisición en Ávila", pág. 157, ob. cit.

547 "Las recaudaciones e ingresos totales de la Inquisición en la etapa 1478–1493".

548 "La Hacienda de la Inquisición (1478–1700)", pág.79, Madrid, 1984.

549 "Bulario de la Inquisición Española" de Gonzalo Martínez Díez, pág. 269, Madrid, 1998.

550 A.H.N. Cajón, "Dominicos de Ávila", publicada por Fidel Fita en Bol. R.A.H., vol. XI, pág. 429, 1887.

551 T. Rípoll, "Bullarium ordinis FF Predicatorum", 8 vols., IV, pág. 125, Roma, 1729–1740 y Gonzalo Martínez Díez, en "Bulario de la Inquisición Española", págs. 289–290, Madrid, 1997.

552 El texto en "Bulario de la Inquisición española", págs. 288–291, ob. cit. de Gonzalo Martínez Díez. El texto en latín, de Ripoll, "Builarium O. P.", IV. pág. 125 y traducido al castellano por Martínez Díez.

553 Contra la "Sentencia Estatuto" de Pedro Sarmiento, una de las primeras voces que se levantaron, fue la del jurisconsulto arevalense, Alfonso Díaz de Montalvo, quién expuso los graves inconvenientes y lo hizo en el tratado incorporado al Fuero Real de España, glosado por dicho jurisconsulto, editado en Salamanca en 1569. Montalvo atacaba a los que con descaro destruían la fe cristiana con sus sofismas erróneos y sus enredos, que tendían a hacer infieles a cristianos fieles y a la exclusión de las funciones públicas y de los puestos de la Iglesia, acusando a los cristianos viejos de caer en herejía. Se basaba en que, cristianos y judíos eran descendientes de Abraham y ambos debían ser salvados por Dios sin distingos. Apelaba a la autoridad de la Biblia. La protección de los conversos tenía para Montalvo, su apoyo en el derecho civil, en los dictados de las Siete Partidas y en Decretos pontificios. Proponía se realizase una investigación legal sobre conversos culpables, pero rechazaba la exclusión de todos los judeocristianos.

554 José Belmonte Díaz. "Judíos e Inquisición en Ávila", pág. 151, ob. cit.

555 "De la anarquía a la Inquisición", pág. 208, ob. cit.

556 Américo Castro, "La realidad histórica de España", pág. 20, ob. cit.

557 "La Inquisición española", pág. 75, ob. cit.

558 "Sepades que nos habemos sido informados, que hay muchas personas que en estos dichos reinos que tienen libros escritos en hebraico, que tocan y son de la ley de los judíos y de la medicina y cirugía, y otras ciencias y artes, y así mismo Biblias en romance de lo cual se esperan seguir y siguen daños e inconvenientes e infidelidad, no solamente aquellos que los dichos libros tienen, más aún a otros que con ellos tuvieren o tienen amistad o conversación...".

559 Este "Manual de Inquisidores", ha sido traducido, trascrito y publicado en nuestros días por José A. Fortea.

560 Se contienen en "Introducción a la Inquisición Española" de Pérez Monteserín, Madrid, 1980. Ver también "Ordenanzas antiguas de la Inquisición Española" del mismo, págs. 115–121. Ver asimismo "Ordenanzas antiguas de la Inquisición", Granada, 1537. Arch. de Cuenca. Inquisición, 1336, fols 21–47, y otras impresiones hechas en Madrid, Imprenta Real, 1630, reimpresa en 1667.

561 Lo hacemos en "Judíos e Inquisición en Ávila", pág. 153, ob. cit.

562 "La Inquisición española", pág. 34. ob. cit.

563 "Inquisición. Historia crítica", pág. 209, ob. cit.

564 Ibídem, pág. 210.

565 "Los judíos en España", pág. 249, ob. cit.

566 "La Sinagoga vacía", pág. 60, ob. cit.

567 "La realidad histórica de España", 8ª ed., págs. 228-229, México, 1982.

568 Fritz Baer, "Die Juden in cristlichen Spanien", vol. I, pág. 545.

569 "Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos", pág. 109, ob. cit.

570 Ibídem, pág. 110.

571 Ibídem, pág. 489.

572 "¿Motivos o pretextos? La razón de la Inquisición", en "Inquisición española y mentalidad inquisitorial" de A. Alcalá y otros, pág. 40, ob. cit.

573 "Historia de los judíos en la España Cristiana", vol. II, pág. 590, ob. cit.

574 "Claros varones..." ed. Clásicos Castellanos, pág. 119, citado por Américo Castro, "La realidad Histórica de España", pág. 45, ob. cit.

575 "Tractatus de Sacramento Eucharistiae", pág. 61.

576 "Historia de la Inquisición en España y en América", de Pérez Villanueva y Escandell, vol. I, pág. 310, ob. cit.

577 Javier Feci, "Martillo de disidencias. Inquisición", en "Isabel la Católica. El nuevo orden de los Reyes, Católicos", núm. monográfico de la Inst. Gran Duque de Alba y "La Aventura de la Historia", pág. 21, Madrid, 2003.

578 "La Inquisición española", pág. 137, ob. cit.

579 "Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición", págs. 57–58, Barcelona, 1983.

580 "Los Reyes Católicos. La Expansión de la Fe", pág. 65, ob. cit.

581 J. Meseguer Fernández, en "El período fundacional (1478–1517)", en "Historia de la Inquisición en España y América", vol. I, pág. 342, ob. cit.

582 "Razón de la Inquisición", pág. 31, Madrid, 1954.

583 "La Inquisición", pág. 75, Barcelona, 1970.

584 "Historia de Ávila", vol. XII. "El siglo XV. Primer Siglo de Oro Abulense", págs. 21, 947 y 948, Salamanca, 1994.

585 "Isabel la Católica", pág. 319, ob. cit.

586 "España bajo los Austrias", vol. I, pág. 35, ob. cit.

587 "Isabel de España", pág. 366, Madrid, 1993.

588 Ibídem, pág. 369.

589 "Martillo de disidencias. Inquisición en Isabel la Católica. El nuevo orden de los Reyes Católicos", pág. 2, ob. cit.

590 "Historia de Ávila", vol. XII. "El siglo XV. Primer Siglo de Oro Abulense", pág. 21, Salamanca, 1994.

591 "Dimensiones Religiosas en Isabel la Católica", en "Quinto Centenario de Isabel la Católica, (1504–2004)", pág. 54, Salamanca, 2004.

592 "Historia de España", dir. por Menéndez Pidal, "La España de los Reyes Católicos. Restablecimiento de la Monarquía", vol. II, XVII, pág. 86, Madrid, 1969.

593 "Historia de la Inquisición", pág. 123, Madrid, 1934.

594 Prólogo a la "Historia de la Inquisición española" de Lea, pág. LXXIX, Madrid, 1983.

595 "Crónica de la Inquisición en España", ob. cit.

596 "Adiós España. Historia de los Sefardíes", pág. 85, ob. cit.

597 "Los judíos y nosotros", pág. 202, Madrid, 2004.

598 "Los Reyes Católicos. La Expansión de la Fe", pág. 50, ob. cit.

599 "La Invención de la Inquisición", pág. 32, ob. cit.

600 "La Iglesia en España, 1492–2000", pág. 45,ob. cit.

601 "Historia de los Judíos en la España cristiana", vol. II, pág. 573, ob. cit.

602 "Inquisición. Historia Crítica", pág. 35, ob. cit.

603 En los libros de gastos se anotó el pago de 10.000 mrs., " ...para la obra del Capítulo, arco y sepultura de Torquemada". A.H.N. Clero. Lib. 539.

604 A.H.N. Clero. Lib. 540.

605 "Memorias de Garíbay", vol. X, Memorial Histórico Español, VII, 393. Lea: "Historia de la Inquisición...", vol. I, pág. 25, nota 78, ob. cit.

606 José N. de Melgar, "Guía descriptiva de Ávila y sus Monumentos", pág. 148, Ávila, 1922. En dicha obra, alude a la "losa que hoy se encuentra tirada en la huerta del Monasterio", dice textualmente.

607 "Teatro eclesiástico de la Santa Iglesia Apostólica de Ávila", pág. 214, Madrid, 1645–1650. Edición facsímil, Ávila, 1981.

608 "Catálogo Monumental de la Provincia de Ávila", vol. I, pág. 186, Ávila, 1983.

609 "Guía Espiritual de Castilla", pág. 283, ob. cit.

610 "La realidad histórica de España", pág. 45, ob. cit.

611 Represa de Partearroyo, "El Pendón de Castilla...", pág. 155, Valladolid.

612 "Las formas complejas de la vida religiosa. Siglos XVI y XVII", pág. 506, Madrid, 1985.

613 "Los Judeoconversos en España y América", pág. 13, ob. cit.

614 "Triunfo y Tragedia de los conversos", ABC, 31-3-92, Madrid.

615 "Linaje judío de escritores religiosos y místicos españoles del siglo XVI", en "Judíos. Sefarditas. Conversos.", págs. 587-606, ob. cit.

616 "La Novela de España", cita de Varela, pág. 274, ob. cit.

617 ABC, 31-3-92, Madrid.

618 "Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos", pág. 110, ob. cit.

619 "Américo Castro and his critics: Eugenio Asensio". HR 40 (1972), 12. Citado por A. Alcalá, en "Judíos. Sefarditas. Conversos", pág. 562, ob. cit.

620 "La Novela de España", pág. 273, ob. cit.

621 Américo Castro, "La Celestina como contienda literaria (Castas y casticismo)", pág. 54, Madrid, 1965.

622 Márquez Villanueva, "The converso problem: An assecssment". Collected Studies in Honour of Américo Castro. Eightieth Year. Oxford, 1956.

623 Ibídem, págs. 58-59.

624 "Antonio Pérez", 4ª ed. pág. 17, Madrid, 1952.

625 Jacques Attali, "Los Judíos, el Mundo y el Dinero", pág. 219, ob. cit.

626 "Inquisición. Historia Crítica", pág. 2, ob. cit.

627 "Las formas complejas de la vida religiosa. Siglos XVI y XVII", pág. 514, ob. cit.

628 "Inquisición. Historia Crítica", págs., 211-212, ob. cit.

629 "El problema Judío". Rev. Historia 16, "La Inquisición", pág. 33 y sig. núm. especial 10.

630 Ibídem, pág. 10.

631 "La ciudad de Ávila. Estudio Histórico", págs. 239-422, 3ª ed. Ávila, 1997.

632 "Teresa de Jesús", pág. 25, Salamanca, 1987.

633 "De la Edad conflictiva", pág. 101, 4ª ed. Madrid, 1976, ob. cit.

634 Sobre el pleito de los Cepedas, ver: "El pleito de hidalguía de los Cepedas", Arch. Real Chancillería de Valladolid, Salas de Hijosdalgo, leg. 45, exp. 5, descubierto por Narciso Alonso Cortés y publicado por éste y que, posteriormente, desapareció o se extravió, siendo localizado, y más tarde sufrió otra desaparición ignorando si en esta fecha ha sido ya reencontrado. Sobre el tema: Teófanes Egido, "El linaje judeoconverso de Santa Teresa", Madrid 1986.

635 "San Juan de la Cruz", pág. 112, Barcelona, 1980.

636 Ibídem, pág. 112.

637 Caro Baroja, "Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea", vol. 2, pág. 353, ob. cit.

638 "De la edad conflictiva", pág. 201, ob. cit.

639 Arch. Mon. de las Huelgas de Burgos, leg. VI, núm. 253.

640 Y, sobre el tema: "Sor Esperanza de Sión, "La Israelita" Santa Teresa y su tiempo", Rev. "El Olivo", Enero-Junio, 1982.

641 "Retablo de Carmelitas", ed. de Nicolás González, pág. 42, Madrid, 1981.

642 "Santa Teresa y su obra reformadora", en Rev. "Historia 16", núm. 78, pág. 78.

643 "Vida", cap. 26.

644 Baldomero Jiménez Duque, "Estudios Teresianos", pág. 204, Madrid, 1957, y Ávila, 1984.

645 José Carlos Gómez-Menor Fuertes, "La sociedad conversa toledana en la primera mitad del siglo XVI", en Simposio "Toledo judaico", vol. II, pág. 60, cuyo autor ha realizado otros estudios sobre la ascendencia hebraica de San Juan de la Cruz: "El linaje familiar de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz", Toledo, 1970.

646 Se contiene transcrita íntegramente en nuestra obra "Judíos e Inquisición en Ávila", pág. 166, ob. cit., pero por su trascendencia vamos a reproducir: "Aquí yace el noble y valeroso caballero Sancho Dávila, Capitán General de la Costa del Reino de Granada, fundador de esta capilla. Comenzó a servir en la guerra de Alemania, Lombardía, el Piamonte, Nápoles, toma de África; fue Castellano de Pavía y Capitán de Caballos en Flandes, y Capitán de la Guardia del Duque de Alba, Castellano de Amberes y Almirante de la mar. Desbarató los rebeldes cerca de Dalem, socorrió Midelburg y Walckrem, ganó a Ramua, venció la famosa batalla de Moken, siendo cabeza del Ejército el 4 de abril de 1574, donde fue muerto el Conde Ludovico y se tomaron treinta y seis banderas y tres estandartes, con que aseguró los Estados de Flandes a S.M. Fue Maestre de Campo General de la conquista del Reino de Portugal, vadeó Duero, cobró a Oporto, desbarató al enemigo, ganó el Reino todo, con gran gloria de la Nación española y de su patria. Murió en Lisboa a 8 de junio de 1583 a los cincuenta y nueve años de su edad".

647 "Inquisición y cultura marginadas. Conversos, Moriscos y Gitanos", págs. 697–698.

648 "Inquisición. Historia Crítica", págs. 212 a 213, ob. cit.

649 "Conversos y judaizantes después de 1492", en "Los judíos de España", dir. por H. Méchoulan, pág. 67, ob. cit.

650 "España tras la Expulsión", en "Los Judíos de España", ed. de E. Kedourie, pág. 153, ob. cit.

651 "Los judeoconversos en España y América", pág. 79, ob. cit.

652 Ibídem, pág. 80.

653 Américo Castro, "La realidad histórica de España", pág. 501, ob. cit.

654 "La herejía, un delito capital", en "Historia y Vida", pág. 41, nº 423, Barcelona.

655 "Otros cristianos", en "Encuentros en Sefarad", pág. 263, Ciudad Real, 1987.

656 "Antonio Pérez", 4ª ed. pág.17, ob.cit.

657 "Secreto y engaño. La religión de los críptojudíos", pág. 313, ob. cit.

658 "The Spaniards", pág. 67, Berkeley, 1971.

659 "De la anarquía a la Inquisición", págs. 14–52, ob. cit.

660 "De la Edad conflictiva", 2ª ed. pág. 159, Madrid, 1971.

661 "Historia de España", pág. 293, ob. cit.

662 "España bajo los Austrias", vol. I, pág. 41, ob. cit.

663 "Judíos y conversos", ABC, 12–11–1992, Madrid.

664 "Los Jueces de Dios. La Inquisición", Rev. "Historia National Geographic", pág. 83, núm. 17, Barcelona 2005.

665 Santa Teresa de Ávila en el drama de los conversos castellanos", en "Judíos. Sefarditas. Conversos", ed. de A. Alcalá, pág. 619, ob. cit.

666 Shlomó Simonsohn, "La Limpieza de Sangre y la Iglesia", págs. 307–308, en Actas del Congreso Internacional "Encuentro de las Tres Culturas", Toledo, 1985.

667 Era obispo de la Diócesis, Sancho Bustos, oriundo de Oñate, que había gobernado la Diócesis toledana en turbios momentos, –precisamente, durante el injusto proceso contra el arzobispo Carranza– y había sido ministro de la Inquisición. El acuerdo capitular, fue sancionado por Bula de Gregorio XIII el 15 de julio del mismo año, aunque parece ser que ya años antes, venía exigiéndose dicho requisito de la probanza, y con el Estatuto se trató de refrendar una práctica existente.

668 "El Tizón de la Nobleza española o máculas y sambenitos de sus linajes", Barcelona, 1880, y "Tizón de España sobre los linajes que el Cardenal Francisco de Mendoza y Bobadilla, Obispo de Burgos dio al Rey don Phelipe Segundo...". Typis Medio–Montanis, ca. 1835.

669 Al final del reinado de Felipe III, en las Cortes de 1618, Gabriel Cimbrón, procurador de Ávila, intentó que los Estatutos de Limpieza de Sangre, fuesen reformados. Aclaraba –y no era para menos, so pena de arrostrar la persecución del Santo Oficio– que no deseaba su supresión. Tan solo abogaba porque se fijase un límite de tiempo a las informaciones, y que las mismas se realizasen de tal modo que se evitasen los escándalos que se producían por la forma en que se practicaban, ya que contribuían al fomento de odios, envidias y venganzas. "Y es terrible caso –decía– que con solo decir tres

o cuatro testigos que oyeron a sus mayores, que el pretendiente fulano por parte de su abuela o abuelo, tenía tal raza, baste para quitarle la honra de él y a toda su familia...". Se quejaba que en ocasiones los testigos, sin malicia o con malicia, deponían confusamente "dando diferentes abuelos y bisabuelos a los pretendientes, quitando a uno los malos y atribuyéndolos a otros que los tienen buenos... Y esto es tan cierto que ya en nuestra España no hay más nobleza ni limpieza que ser un hombre bien quisto o mal quisto, o tener potencia o traza con que comprarla, o que sea de tan oscuro y bajo linaje, que no haya en su república noticia alguna de sus pasados, y por no ser conocidos son bautizados con nombre de cristianos viejos". Esta fue la propuesta presentada por un abulense de gran audacia, Gabriel Cimbrón. La propuesta tuvo catorce votos favorables de los treinta y un procuradores asistentes, ocho votaron en contra, y el resto emitieron diversos pareceres. Fue remitido a Felipe III un Memorial muy moderado en que se solicitaba la reunión de una Junta a fin de tratar el asunto. En cuanto a la propuesta, Junta de reforma de las informaciones, se contestó con un "No ha lugar" (Actas... XXXI. 378) Un resumen de los debates se contiene en la "Historia de Felipe III", libro 2, cap. 85, de González Dávila. En el "Teatro de la Iglesia de Murcia" de Gil González Dávila, se inserta un catálogo de 17 autores que escribieron contra los Estatutos.

670 Pág. 168, ob. cit.

671 "Supervivencias de cultemas islamo-hebraico en la sociedad española o el fracaso histórico de la Inquisición", en "Inquisición española y mentalidad inquisitorial", ed. de A. Alcalá y otros, págs. 361 y sig. ob. cit.

672 Ver cuadros y muestras en "La elocuencia de los números" de Gustav Henningsen, en "Inquisición Española y Mentalidad Inquisitorial", dir. por A. Alcalá, págs. 207–225, ob cit.

673 "Isabel la Católica. Vida y reinado", pág. 391, ob. cit.

674 "El itinerario de los moriscos hasta su expulsión (1609)", en "Inquisición española y mentalidad inquisitorial", pág. 77, ob. cit.

675 "Los judeo-conversos en España y América", pág. 47, ob. cit.

676 "Expulsión y Diáspora de los moriscos españoles".

677 "Historia de España", pág. 282, ob. cit.

678 "Los Españoles. Actitudes y Mentalidad", pág. 80, Barcelona, 1981.

679 "Historia de España", pág. 69, Barcelona, 1978.

680 "Historia de España" de Julio Valdeón, Joseph Pérez y Santos Juliá, págs. 228–229, Madrid, 2003.

681 "Conflits et refus de civilisatión espagnols et morisques au XVI siècle", Annales E.S.C., II (1947), págs. 396–410.

682 "Estudios sobre los moriscos", Barcelona, 1974.

683 "Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría", Madrid, 1978.

684 "La Comunidad morisca de Ávila", pág. 345, Salamanca, 1991.

685 F. Braudel, "El Mediterráneo y el Mundo Mediterráneo en la época de Felipe II", vol. II, pág. 192, Madrid, 1976, 1ª ed. 1949.

686 "Antonio Pérez", 4ª ed. pág. 17, ob. cit.

687 "Los judíos en España", pág. 211, ob. cit.

688 Ibídem, pág. 212.

689 "Los judíos en la España Moderna y Contemporánea", vol. III, pág. 15, ob. cit.

690 Ibídem.

691 Ibídem, págs. 15–16.

692 "Historia de España".

693 "Los judíos en la España moderna y contemporánea", vol. III, pág. 18, ob. cit.

694 "Esplendor de al-Andalus", pág. 259, Madrid, 1953.

695 "España tras la expulsión", en "Los judíos de España", ed. de E. Kedourie, pág. 149, ob. cit.

696 "Primera parte de la Sylva espiritual de varias consideraciones para el entretenimiento del alma cristiana", pág. 533, Zaragoza, 1590.

697 "Inquisición. Historia crítica", pág. 227, ob. cit.

698 "Los judíos en la España Moderna y Contemporánea", vol. I, pág. 481, ob. cit.

699 "Historia de España", pág. 289, ob. cit.

700 Juan G. Atienza, "Guía Judía de España", pág. 39, Madrid, 1978.

701 J. L. Lacave, "Sefarad. Sefarad. La España Judía", pág. 54, ob. cit.

702 Ver Isidro González García, "La cuestión judía y los orígenes del sionismo". Tesis Doctoral, Univ. Complutense, 1985.

703 "Una nota sobre los restos de la Comunidad Judaica de Mallorca", en Rev. de Estudios Sociales, 12–13 (1974–1975), págs. 11–12.

704 "Los Judíos", pág. 14, 4ª ed. ob. cit.

705 "El Ocaso del Imperio Español en América", pág. 308, 2ª ed. ob. cit.

706 José Belmonte, "Ávila Contemporánea, 1800–2000", págs. 61–62, Bilbao, 2001.

707 José Belmonte y Pilar Leseduarte, "Godoy. Historia documentada de un Expolio", pág. 158, Ed. Beta, Bilbao, 2004.

708 "Franco y el Holocausto", pág. 32, Madrid, 2005.

709 "Los judíos en la España Moderna y Contemporánea", vol. III, pág. 192 y siguientes. ob. cit.

710 Ver Martín Walker, "Historia de la Inquisición española", pág. 385, ob. cit.

711 "Castilla la Vieja. Ávila", pág. 75, Barcelona, 1981.

712 "Judíos e Inquisición en Ávila", ob. cit. y, "Ávila Contemporánea, 1808–2000", ob. cit.

713 "Ávila", pág. 16, ob. cit.

714 "Historia de los judíos de España", Cádiz, 1847.

715 "Herencia Sefardí", ABC, 2–11–1991, Madrid.

716 "Historia de España", pág. 451, ob. cit.

717 Ver "Sefarad–Sefardíes", de M. A. Bel Bravo, en "Diáspora Sefardí", de la misma y otros, pág. 255, Madrid, 1992.

718 Los contactos judeo–españoles, han sido estudiados por Isidro González García: "El retorno de los judíos", Madrid, 1991, y en "El regreso de los sefarditas a España (1854–1924)", en "Los Judíos de España. Historia de una Diáspora (1492–1992)", dir. por H. Méchoulan, págs. 83–87, ob. cit.

719 "Sefarad, Sefardíes", en "Diáspora Sefardí", de M. A. Bel Bravo y otros, pág. 261, ob. cit.

720 "Franco y el Holocausto", pág. 34, ob. cit.

721 Ha tratado el tema, Michael Molho, "Radicación de los exiliados de España en Turquía", en "Actas del Primer Simposio de Estudios Sefardíes", Madrid 1–6, junio, 1964, pág. 69, Madrid, 1970.

722 Nos relata el hecho Henry V. Besso, "Situación actual del Judeo español", en "Presente y futuro de la lengua española", vol. I, pág. 308, Madrid, 1964.

723 "Poiítica exterior de la Restauración (1881–1900)", en "Encuentros en Sefarad", págs. 321–342, Ciudad Real, 1987.

724 Ibídem, pág. 342.

725 Pág. 104, Madrid, 1905.

726 Cansinos relataba, como tal creación tuvo popularidad con España en el período de la Gran Guerra, por la presencia de cultos emigrantes sefarditas, en "La novela de un literato", II, Madrid, 1985.

727 "La Novela de España", pág. 275, ob. cit.

728 "Heraldo de Madrid", 29 de marzo de 1914 y "La Correspondencia de España", 25 de marzo de 1914.

729 Lluís Marco I Dachs, "Los judíos en Cataluña", pág. 250, ob. cit.

730 Ver Isidro González García, "El retorno de los judíos", Madrid, 1991.

731 "Franco y el Holocausto", págs. 36–37, ob. cit.

732 Algunas familias, por ejemplo, como en Salónica, pudieron aprovecharse de la oportunidad que les daba España y se fijó como cifra que, en 1929 existían en Salónica cerca de 350 familias, unas 2.000 personas, acogidas a la nacionalidad española, según datos de Bernard Rother, en "Franco y el Holocausto", ob. cit.

733 "Apud" Estrugo, "Retorno", pág. 25, citado por Paloma Díaz–Más, en "Los Sefardíes", pág. 211, Barcelona 1986.

734 Ibídem, pág. 211.

735 "Desde mi más tierna infancia, España alentaba mi imaginación como un sueño de hadas... En Octubre de 1922, llegué por primera vez a España... me reintegraba a una patria milenaria de la cual habían sido arrojados mis mayores, tan cruelmente. Me parecía que iba a encontrar intactas las hermosas moradas... cuyas llaves oxidadas había visto algunas veces en las juderías... Por primera vez en mi vida me sentía verdaderamente aborigen, nativo. Aquí no era, no podía ser un intruso. Por primera vez me sentía muy en mi casa, mucho más que en la judería donde había nacido. No me avergüenzo en confesar que me incliné, en un arranque de emoción irresistible y besé la tierra que pisaba". (Estrugo, "El retorno a Sefarad: Un siglo después de la Inquisición", Madrid, 1933).

736 Pág. 40, ob. cit.

737 AM. Asuntos Exteriores. R 698/1: El Agente Comercial en Europa, J. Mª Doussinague: "Sefardismo Económico", Berlín, 19, marzo de 1930, y carta adjunta al Ministro de Economía Nacional, Madrid, 22 marzo de 1930. Cita de Rother, ibídem, pág. 40.

738 Agustín de Foxá, "Los Sefarditas de los Balcanes", Madrid, 18 de octubre de 1932. Informe para el Ministerio de Asuntos Exteriores, cit. por Rother, ibídem, pág. 41.

739 "La República española reivindica a los judíos", "El Sol", 164 de 1933, Madrid, de R. Blanco Fombona.

740 Lo ha tratado Rother en su obra "Franco y el Holocausto", bajo el título "Judíos y antisemitismo en España, 1936–1945", págs. 52–77, ob. cit.

741 "Sefarad. Sefarad. La España Judía", pág. 54, ob. cit.

742 Ibídem, pág. 15.

743 Ibídem, pág. 23.

744 ABC, 17–3–1970, Madrid, pág. 26.

745 "La salvación de los judíos por España durante la Segunda Guerra Mundial", en "Actas del Primer Simposio de Estudios Sefardíes", Madrid, 1–6 junio de 1964, pág. 89, Madrid, 1970.

746 "Historia de España", pág. 652, ob. cit.

747 "Comunidades españolas y portuguesas de Francia (1492–1992)", en "Los Judíos de España" de E. Méchoulan, pág. 155, ob. cit.

748 "Los judíos de España", pág. 18, ob. cit.

749 Ibídem, pág. 19.

750 Hernesto Garrido Treviño, "La penetración judía en España". Rev. "Posible", nº 147, pág. 22, 3–9 nov. 1977.

751 "Retorno a Sefarad. La política de España hacia los judíos en el siglo XX", Riopiedras, 1993.

752 "Los Sefardíes y el Holocausto", Rev. "Historia", núm. 355, pág. 69, nov. 2002.

753 Prólogo a "Los Judíos de España", dir. por H. Méchoulan, pág. 13, ob. cit.

754 Ibídem.

755 Ibídem, pág. 14.

756 "Advertencia", en "Los Judíos de España", dir. por Méchoulan, pág. 16, ob. cit.

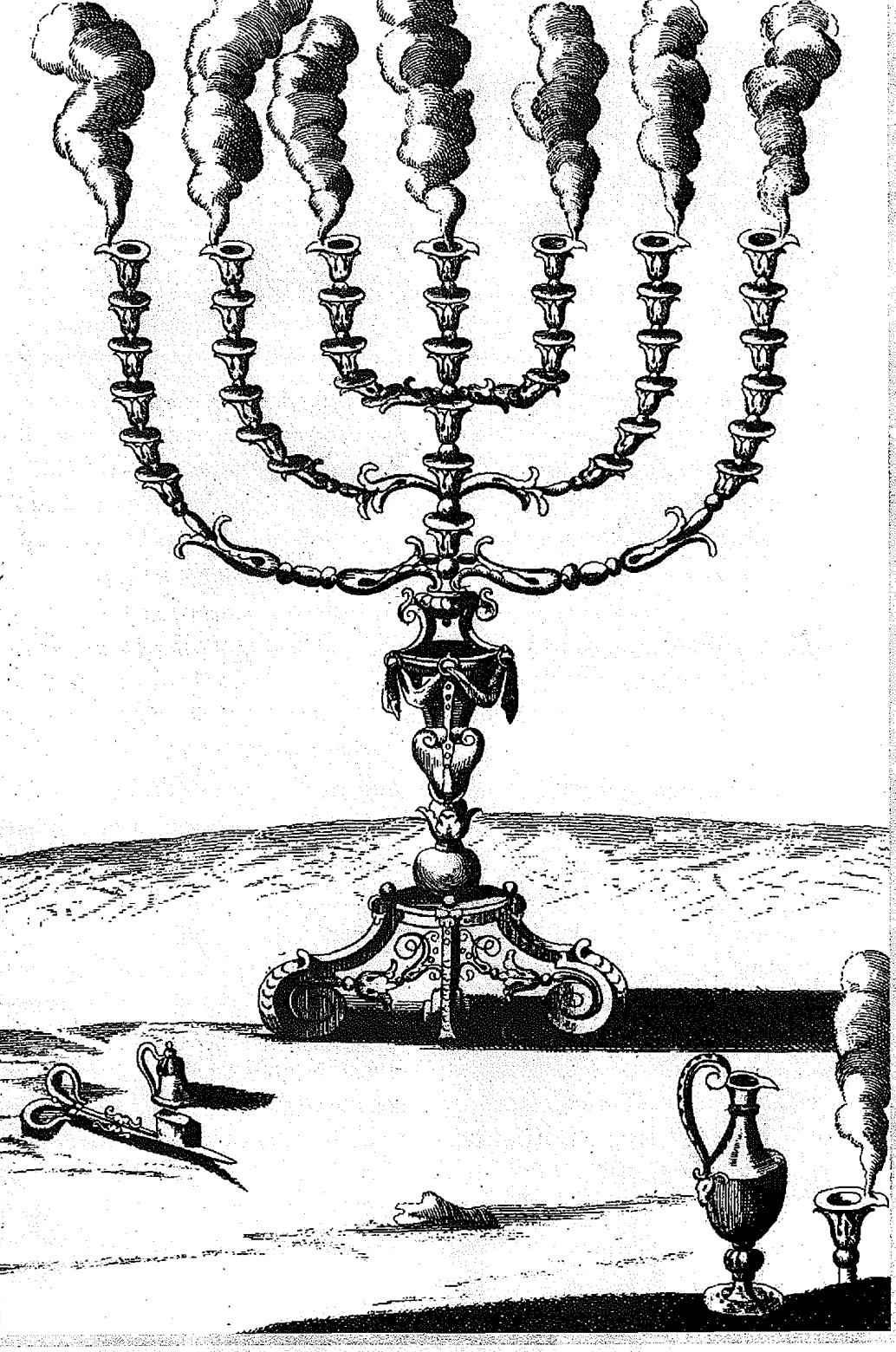
757 Raúl Hilberg: "La destrucción de los judíos europeos", Madrid, 2005; Robert D. Kaplan: "Rumbo a Tartaru", Barcelona, 2001; Primo Leví: "La Tregua", Barcelona, 1988; Salvador Santa Puche: "Libro de Testimonios: Los Sefardíes y el Holocausto", Barcelona, 2004; Imre Kertész: "Sin destino", Barcelona, 2001; Debórak Swork y Robert Jan van Pelt: "Holocausto", Madrid, 2004, y otras.

758 "Adiós España. Historia de los sefardíes", pág. 400, ob. cit.

759 "Mensaje de Sefarad 92–Francia", en la obra de Méchoulan, "Los judíos de España", pág. 25, ob. cit.

760 "Adiós España. Historia de los Sefardíes", pág. 391, ob. cit.

761 "Inquisición. Historia crítica", pág. 15, ob. cit.



CANDELABRUM AUREUM

## Nota bibliográfica

En nuestra obra "JUDÍOS E INQUISICIÓN EN ÁVILA", (Ávila, 1989), aportamos una extensa bibliografía de autores españoles y extranjeros y, sobre todo judíos, que habían tratado sobre el tema específico de la misma.

Desde entonces, qué duda cabe, se han ocupado más autores de los temas de Judaísmo e Inquisición. Comentaba recientemente el historiador García Cortázar que, dentro de cada libro de Historia hay muchos libros, y asimismo que, escribir Historia, en versión de Michel de Montaigne, es una costumbre de la inteligencia y también de la mirada, siendo preciso manejar toda suerte de autores.

El presente ensayo es deudor a una nutrida nómina de historiadores, españoles, judíos, y de otras nacionalidades, y sus opiniones y sus tesis, tienen necesariamente, que ser apoyadas, criticadas o censuradas, porque, para escribir la Historia, aparte de las investigaciones que hemos hecho en archivos públicos y privados durante muchos años, y a través de colecciones documentales, hemos recurrido también a los últimos estudios publicados.

Nuestra obra, viene avalada por la aportación al texto de numerosas e imprescindibles menciones, y lo hemos hecho así, en aras de la transparencia y la exactitud de lo reflejado por sus autores.

No podían faltar, porque el ensayo hubiese quedado incompleto, las de Baer, Braudel, Netanyahu, Simonshon, Pérez (Joseph), Alpert, Cutler, Avni, Barkai, Pérès (Henri), Beinart, Benazzi, Dufour, Sicroff, Cohen, Muchnik, Giol, Chaunu, Hefele, Dahan, Nahón, Sachar, Fellour, Elmquist, Scholem, Yerushalmi, Poliakof, Dedieu, Méchoulan, Vilar, Bennassar, Brenan, Prescott, Loeb, Walsh, Arendt, Lynch, Gitlitz, Abba Eban, Graetz, Haliczer, Hillgarth, Gutwirth, Elliot, Leibovici, Kamen, Kaplan, Mackay, Kedourie, Attali, Kriegel, Burman, Leroy, Keller, Tedeschi, Roth, Nahalat Moshe, Lea, Fellous, Rother, Neuman, Rivkin, Henningsen, Friedman, Yonatán Cohen, Glatzer, Bonfil, Haboucha... la mayoría de ellos historiadores judíos, profesores especialistas en cuestiones judaicas que, han tratado los mismos con asombrosa imparcialidad y, sin dejar de citar a significados historiadores españoles. Nos referimos entre otros, por que la cita sería muy larga, a Suárez Fernández, Benito Ruano, García Cárcel, Lacave, Albiac, Alcalá, Laboa, Abellán, Ajo González, Martínez Díez, Alvar, Contreras, Escandell, Marco I Dachs, Conde (Rafael), García

Gallo, Monsalvo, Carrete, Serrano, Cantera Burgos, González (Donato), Marañón, Cantera Montenegro, Azcona, García de Cortázar, Caro Baroja, Castro, Moxó, Álvarez (Tomás), Luis López (Carmelo), Márquez Villanueva, Maravall, Fita, Álvarez (Jesús), Domínguez Ortiz, Llorca, Escudero, Varela, Moreno (Doris), Sánchez Albornoz, Motis Dolader, Fernández Álvarez, Gómez – Menor, Tapia, García Moreno, García Iglesias, Jiménez Lozano, Díaz – Más, Jiménez Duque, Millás Vallicrosa, Sánchez (Andrés), García de Valdeavellano, Egido, Pérez Villanueva, Marías, Riera I Sans, Bartolomé Herrero , Martínez Liébana, Bueno García, Moreno Koch, Ladero, Valdeón, Yañez (Adolfo), Pérez Bustamante, Bel Bravo, León Tello, Madariaga, Gonzalo Maeso, Ser Quijano Atienza, Ruiz de Pablos, Casado Quintanilla, Martín (José Luís), Amador de los Ríos, Llorente, Vidal, Díaz Plaja, Prado Moura, Ramos de Castro, Rodríguez Besné, Martín Walker, Sáenz Badillos, Judit Targarona, Ruiz Ayúcar, Ballesteros (Enrique), Veredas... y tantos otros, cuyas valiosísimas opiniones, hemos tenido muy en cuenta y se aportan en su mayoría a nuestro ensayo. De todos ellos, hemos valorado sus peculiares interpretaciones en cuanto a singulares aspectos o parcelas del judaísmo hispano.

Hemos prescindido de acompañar con la obra, por exigencias editoriales, una bibliografía, y ello, porque es tan extensa y tan profusa, que abarcando centenares de obras, harían muy dilatado este ensayo. Además, ya las opiniones de los historiadores y escritores que se mencionan, se acreditan en nuestra obra con las correspondientes citas de procedencia.

# Anexo 1

## Provisión para el Obispado de Gerona del Inquisidor General Torquemada

(20 de marzo de 1492) (1)

"Muy ilustre señor don Enrique, infante de Aragón y virrey en el Principado de Cataluña por el rey nuestro señor.

Yo, fray Tomás de Torrecremada del Orden de Predicadores, prior del monasterio de Santa Cruz de Segovia, confesor y del Consejo del rey y de la reina, nuestros señores, e inquisidor general de la herética pravedad en todos sus reinos y señoríos dado y diputado por la Santa Sede Apostólica, notifico y hago saber a vuestra Ilustre Señoría y al muy Reverendo señor obispo de Gerona y a sus vicarios generales y oficiales y a los otros jueces eclesiásticos y al portantveus de Gobernador general del dicho Principado y al bayle, veguer, consejeros, jurados, paeres, alguaciles y a todos cualesquier otros oficiales y a sus lugartenientes y cualesquier escuderos, hombres buenos de la dicha ciudad y obispado de Gerona y de las otras villas y lugares dél y a todos y cualquier personas particulares, así eclesiásticas como seglares, de cualquier estado y condición que sean, y a cada uno y a cualquiera dellos a quien esta mi carta fuere mostrada y della supieran, que de la inquisición que en estos reinos y en ese obispado se ha hecho y hace, ha parecido y consta por los procesos y actos della el gran daño que a los cristianos se les [ha] seguido de la participación, conversación y comunicación que han tenido los judíos... Se prueba que han procurado [por diversas] vías, formas y maneras pudieron, de [?] y sustraer de nuestra Santa Fe Católica y apartar della y traer y pervertir a su dañada creencia y opinión, instruyéndoles en las ceremonias y observancias de su ley, haciendo ayuntamientos donde les leían y enseñaban lo que habían de tener y mantener y guardar en observancia de la dicha ley, procurando de circuncidar a ellos y a sus hijos, dándoles libros por donde deprendiesen las oraciones que habían de hacer cada año, y juntándose con ellos en los tiempos de sus ayunos a leer y enseñarles las historias de su ley, notificándoles las pascuas, fiestas, ayunos antes que viniesen, avisándoles de lo que habían de guardar y hacer, dándoles y llevándoles de sus manos pan ácimo y carnes muertas con sus ceremonias para celebrar las dichas fiestas y pascuas, instruyéndoles en las cosas de que se habían de apartar, así en los comeres como en las otras cosas, persuadiéndoles en cuanto podían [que] tuviesen y guardasen su ley, haciéndoles entender que la ley de los cristianos es burla y que los cristianos son idólatras, según que todo parece y consta por gran número de testigos y confesiones, así de los dichos judíos como de los que fueren pervertidos y engañados por ellos, lo cual ha redundado en gran daño y detrimento y oprobio de nuestra Santa Fe Católica, según que es manifiesto y notorio a todos los destos reinos y dese obispado.

Y porque convenga remediar como cese tan gran oprobio y ofensa de la religión cristiana y no haya lugar de más ofenderla, así en los que hasta aquí Dios ha querido guardar, como en los que cayeron y se enmendaron y se han reducido a nuestra madre Santa Iglesia, conociendo y confesando sus errores, han hecho penitencia, dellos no hayan de tornar a reincidir en ellos. Lo cual, según la flaqueza de nuestra humanidad y ciencia y sugestión diabólica que... nos guerrea ligeramente podría... si la causa principal no se quitase... participación y comunicación que los... judíos hasta aquí han tenido y... puesto y doctrinado en ello, acordé de lo notificar y hacer saber al rey y a la reina nuestros señores.

Y como quier que sus altezas, como católicos príncipes, acordaron de proveer cerca dello, hubieron por bien que yo proveyese por mi oficio en la forma siguiente.

Por ende, con voluntad y consentimiento de sus altezas, acordé de dar y doy esta mi carta, por el tenor de la cual mando a todos y a cualesquier judíos y judías, de cualquier edad que sean, de la dicha ciudad y obispado de Gerona y de todas sus villas y lugares y a cada uno y a cualesquier dellos, que hasta en la fin del mes de julio primero que vendrá deste presente año, salgan y se ausenten y vaguen de la dicha ciudad y de todo su obispado y villas y lugares dél con todos sus hijos e hijas, familiares, criados y criadas, y no vuelvan ni tornen ni entren perpetuamente en él ni en parte alguna dél, apercibiéndolos que si así no lo hicieran y cumplieran y fueran hallados en la dicha ciudad y obispado o en sus términos, que procederé y mandaré proceder contra ellos según y como hallare por derecho.

Y porque esto se pueda mejor cumplir y ejecutar, exhorto y suplico a vuestra muy Ilustre Señoría y al muy reverendo señor obispo y a sus vicarios generales y oficiales y a otros cualesquier jueces eclesiásticos y mando en virtud de obediencia y so pena de excomunicación a los sobredichos jueces y oficiales seculares y a sus lugartenientes y a cualesquier escuderos, hombres buenos de la dicha ciudad de Gerona y de las otras villas y lugares del dicho su obispado, y a todos y cualesquier personas particulares, así eclesiásticas como seculares, de cualquier estado y condición... y a cada uno y cualquiera de... hagáis guardar y cumplir todo [lo conte]nido en esta mi carta y cada [una] cosa y parte della.

Y si los dichos judíos y cualquiera dellos no hicieren y cumplieren lo por mí a ellos mandado en el término suso dicho, y fueren rebeldes e inobedientes a mis mandamientos, dentro de otros nueve días primeros siguientes después de pasado el dicho término que así asigno, los cuales os doy por tres canónicas moniciones y término perentorio, dándoos tres días por cada término y dilación, no participéis ni comuniquéis en público ni en oculto con los dichos judíos y judías o con alguno dellos ni los receptéis ni recibáis en vuestros lugares y casas ni favorezcáis ni deis ni hagáis dar mantenimientos ni viandas algunas para su sustentación ni tratéis con ellos en comprar, vender o trocar o cambiar o hacer otras cualesquier cosas, y los apartéis de vuestro comercio y participación en todas las cosas, y ahora ni en algún tiempo ni por alguna manera consintáis, permitáis, deis lugar que alguno de los dichos judíos y judías, vecinos de la dicha ciudad de Gerona y su obispado y en todas las otras sus villas y lugares ni otros cualesquiera de otras partes, moren y vengan ni estén en esa dicha ciudad ni en todo su obispado.

Y así lo haciendo y cumpliendo, haréis lo que debéis al servicio de nuestro Señor y ensalzamiento de nuestra Santa Fe Católica.

En otra manera, lo contrario haciendo y el término pasado, repetidas las dichas canónicas moniciones, desde ahora por entonces y entonces por ahora, ponemos y promulgamos sentencia de excomunicación mayor en vos y en cada uno de vos que lo contrario hiciere o hiciere en estos escritos y por ellos, la absolución de la cual en mí reservo y so la dicha pena y sentencia de excomunicación, mando a los dichos jueces y oficiales seculares de la dicha ciudad y obispado, que hagan publicar y pregonar esta dicha mi carta en los lugares públicos de la dicha ciudad y de las villas y lugares del dicho obispado, cada que fueren...ello requeridos y a los escribanos [asi]mismo fueren requeridos en fe [y testimo]nio de la dicha lectura y publicación... y auténtica forma.

Y asimismo, en virtud de obediencia, a todos los curas beneficiados de todas las iglesias de la dicha ciudad y obispado que los días de los domingos y fiestas, cuando hicieran las plegarias, publiquen a sus parroquianos como los dichos judíos han de salir del dicho tiempo, y como desde en adelante no puedan comunicar con ellos so pena de excomunicación.

En testimonio de los cual mandamos dar y dimos esta nuestra carta firmada de nuestro nombre y sellada con nuestro sello, refrendada de nuestro secreto, dada en la villa de Santa Fe, a veinte días del mes de marzo, año del nacimiento de nuestro Salvador Jesucristo de mil y cuatrocientos noventa y dos años.

Por mandado de su reverenda paternidad: Johannes de Revenga."

[1] Archivo de la Corona de Aragón, Real Patrimonio. De la obra de Rafael Conde y Delgado de Molina, "La Expulsión de los judíos de la Corona de Aragón. Documentos para su estudio", págs. 197-199, Zaragoza, 1991, y en J. Pérez, "Historia de una tragedia. La Expulsión de los judíos de España" págs. 143-146, Barcelona, 2001.

# Anexo 2

## Edicto de los Reyes Católicos desterrando a los judíos de España

(31 de marzo de 1492) (1)

"Don Fernando e donna Ysabel... al prinçipe don Juan nuestro muy caro e muy amado hijo e a los ynfantes, prelados, duques, marqueses, condes, maestres de las hordenes, priores, ricos omes, comendadores, alcaydes de los castillos e casas fuertes de los nuestros reynos e sennorios, e a los conçejos, regidores, alcaldes, alguasiles, merinos caualleros, escuderos, ofiçiales e omes buenos de la muy noble e leal cibdad de Auyla e de las otras cibdades e villas e lugares de su obispado, e de los otros arçobispados e obispados e dioçesis de los dichos nuestros reynos e sennorios, e a las aljamas de los judios de la dicha cibdad de Auila e de todas las dichas cibdades e villas e lugares de su obispado e de todas las otras cibdades e villas e lugares de los dichos nuestros reynos e sennorios e a todos los judios e personas synguiares dellos asy varones como mugeres de qualquier hedad que sean e a todas las otras personas de qualquier ley, estado, dignidad preeminençia condiçion que sean, a quien lo de yuso en esta nuestra carta contenydo atanne o atanner puede en qualquier manera, salud e gracia. Bien sabedes o deuedes saber que porque nos fuemos ynformados que en nuestros reynos auia algunos malos christianos que judaysauan e apostotauan de nuestra santa fe catolica, de lo qual era mucha cabsa la comunicaçion de los judios con los christianos; en las cortes que hesimos en la çibdad de Toledo el anno pasado de mill e quatroçientos e ochenta annos, mandamos apartar a los dichos judios en todas las çibdades, villas e lugares de los nuestros reynos e sennorios e dalles juderias e lugares apartados donde biuyesen, esperando que con su apartamiento se remediaría, e otrosy ouymos procurado e dado horden como se hiziese ynquisiçion en los dichos nuestros reynos e sennorios, la qual commo sabeys, ha mas de dose annos que se ha fecho e fase, e por ella se han fallado muchos culpantes segund es notorio e segund somos ynformados de los ynquisidores e de otras muchas personas religiosas e eclesyasticas e seglares, consta e paresçe el grand danno que a los christianos se ha seguido y sigue de la partiçipaçion, conversaçion, comunicaçion que han tenido e tienen con los judios, los quales se prueua que procuran sienpre por quantas vias e maneras pueden de subuertir e substraer de nuestra santa fe catolica a los fieles christianos e los apartar della e atraer e pervertir a su dannada crençia e opinion instruyendolos en las cerimonias e obseruançias, de su ley, hasiendo ayuntamientos donde les leen e ensennan lo que ha den creer e guardar segun su ley, procurando de circunçidar a ellos e a sus fijos, dandoles libros por donde rezasen sus oraçiones e declarandoles los ayunos que han de ayunar e juntandose con ellos a leer e ensennarles las estorias de su ley, notyficandoles las pascuas antes que vengan, avisandoles de lo que en ellas han de guardar e haser, dandoles e leuandoles de su casa el pan çençenno e carnes muertas con cerimonias, ynstruyendoles de las cosas de que se han de apartar, asy en los comeres como en las otras cosas por obseruançia de su ley, e persuadiendoles en quanto pueden a que tengan a guarden la ley de Muysen e hasiendoles entender que non ay otra ley ni verdad, saluo aquella, lo qual consta por muchos dichos e confisiones asy de los mismos judios commo de los que fueron peruertidos y engannados por ellos, lo qual ha redundado en gran danno detrimento e obprobio de nuestra santa fe catolica. Y commo quiera que de mucha parte desto fuemmos ynformados antes de agora por muchos y conosçemos quel remedio verdadero de todos estos dannos e ynconvinientes estaua en apartar del todo la conmunicaçion de los dichos judios con los christianos e echarlos de todos nuestros reynos, quisimonos contentar con mandarlos salir de todas las çibdades e villas e lugares del Andaluzia, donde paresçia que auian fecho mayor danno creyendo que aquello bastaria para que los de

las otras cibdades e villas e lugares de los nuestros reynos e sennorios cesasen de hazer e cometer lo susodicho; y porque somos ynformados que aquello ni las justicias que se han fecho en algunos de los dichos judios que se han hallado muy culpantes en los dichos crimines e delitos contra nuestra santa fe catolica, no basta para entero remedio para obuiar e remediar commo cese tan grand obprobio e ofensa de la fe y religion christiana porque cada dya se halla y paresçe que los dichos judios creçen en continuar su malo e dannado proposito a donde biuen e conversan, y porque no aya lugar de mas ofender a nuestra santa fe, asy en los que hasta aquí Dios ha querido guardar commo en los que cayeron, se enmendaron e reduzieron a la santa madre yglesia, lo qual segund la flaqueza de nuestra humanidad e abstuçia e subgestyon diabolica que contino nos guerrea ligeramente, podria acaesçer sy la cabsa prinçipal desto non se quita, que es echar los dichos judios de nuestros reynos, porque cuando algund graue e detestable crimen es cometydo por algunos de algund colegio e vniversidad, es rason quel tal colegio e vniversidad sean disoluidos e anichilados e los menores por los mayores e los vnos por los otros pugnidos. E que aquellos que peruierten el bien e honesto beuir de las cibdades e villas e por contagio puede dannar a los otros sean en espelidos de los pueblos e avn por otras mas leues cabsas que sean en danno de la republica, quanto mas por le mayor de los crimines e mas peligroso e contagioso commo lo es este. Por ende nos con el consejo y paresçer de algunos prelados e grandes caualleros de nuestros reynos e de otras personas de çiençia e conçiençia de nuestro consejo aviendo avido sobre ello mucha deliberacion, acordamos de mandar salir todos los dichos judios e judias de nuestros reynos e que jamas tornen ni bueluan a ellos ni algunos dellos. Y sobre ello mandamos dar esta nuestra carta por la qual mandamos a todos los judios e judias de qualquier hedad que sean que biuen e moran e estan en los dichos nuestros reynos e sennorios, asy los naturales dellos commo los non naturales que en qualquier manera e por qualquier cabsa ayan venido e estan en ellos, que fasta en fin del mes de jullio primero que viene deste presente anno, salgan de todos los dichos nuestros reynos e sennorios con sus fijos e fijas e criados e criadas e familiares judios, asy grandes commo pequennos de qualquier hedad que sean e non sean osados de tornar a ellos ni estar en ellos ni en parte alguna dellos, de biuienda ni de paso ni en otra manera alguna so pena que sy lo non fisyeren e cunplieren asy, e fueren hallados estar en los dichos nuestros reynos e sennorios o venir a ellos en qualquier manera, yncurran en pena de muerte e confiscaçion de todos sus bienes para nuestra camara e fisco, en las quales penas yncurran por ese mismo fecho e derecho syn otro proçeso sentençia ni declaraçion. E mandamos e defendemos que ningunas ni algunas personas de los dichos nuestros reynos de qualquier estado, condiçion dignidad que sean, non sean osados de reçebir reçebtar ni acojer ni defender ni tener publica ni secretamente judio ni judia, pasado dicho termino de fin de jullio en adelante para syenpre jamas en sus tierras ni en sus casas ni en otra parte alguna de los dichos nuestros reynos e sennorios so pena de perdimiento de todos sus bienes, vasallos e fortalesas e otros heredamientos. E otrosy, de perder qualesquier mercedes que de nos tengan, para la nuestra camara e fisco. E porque los dichos, judios e judias puedan durante el dicho tienpo fasta en fin del dicho mes de jullio mejor disponer de sy e de sus bienes e hasienda, por la presente los tomamos e reçebimos so nuestro seguro e anparo e defendimiento real, e los aseguramos a ellos o a sus bienes para que durante el dicho tienpo fasta el dicho dia fin del dicho mes de jullio, puedan andar e estar seguros e puedan entrar e vender e trocar e enagenar todos sus bienes muebles e rayses, e disponer dellos libremente a su voluntad e que durante el dicho tyenpo no les sea fecho mal ni danno ni desaguisado alguno en sus personas ni en sus bienes contra justicia, so las penas en que cahen e yncurren los que quebrantan nuestro seguro real. E asy mismo damos liçençia e facultad a los dichos judios e judias que puedan sacar fuera de todos los dichos nuestros reynos e sennorios, sus bienes e hasienda por mar e tierra con tanto que non saquen oro ni plata ni moneda amonedada ni las otras cosas vedadas por las leyes de nuestros reynos saluo en mercaderias, e que non sean cosas vedadas o en cambios. E otrosy, mandamos a todos los conçejos, justicias, regidores, caualleros, escuderos, ofiçiales e omes buenos de la dicha çibdad de Auyla o de las otras cibdades e villas e lugares de los nuestros reynos e sennorios e a todos nuestros vasallos, subditos naturales que guarden e cunplan e fagan guardar e cunplir esta nuestra carta e todo lo en ella contenydo, e den e fagan dar todo el fauor e ayuda que para ello fuere menester, so pena de la nuestra merçed e de confiscaçion de todos sus bienes e ofiçios para la nuestra camara e fisco. E porque esto pueda venir a notiçia de todos e ninguno pueda pretender ynorançia, mandamos que esta nuestra carta sea apregonada por las plaças e lugares acostunbrados desa dicha cib-

dad e de las prinçipales cibdades e villas e lugares de su obispado, por pregon e ante escriuano publico. E los vnos ni los otros non fagades ni fagan ende al por alguna (manera), so pena de la nuestra merçed e de priuaçion de los ofiçios e confiscaçion de los bienes, a cada vno de los que lo contrario fisyeren. E demas mandamos al ome que les esta nuestra carta mostrare que los enplase que parescan ante nos en la nuestra corte doquier que nos seamos del dia que los enplasare, fasta quinse dias primeros syguientes so la dicha pena so la qual mandamos a qualquier escriuano publico que para esto fuere llamado, que de ende al que se la mostrare, testimonio sygnado con su sygno porque nos sepamos commo se cunple nuestro mandado. Dada en la nuestra cibdad de Granada, a XXXI dias del mes de março anno del nasçimiento de nuestro Sennor Ihesuchristo de mill e cuatroçientos e nouenta e dos annos. –Yo el rey.- Yo la reyna.-Yo Johan de Coloma secretario del rey e de la reyna nuestros sennores la fize screuir por su mandado."

Al pie del tercer folio: "Auila".

[1] Ávila, Archivo Municipal, 1/77, depositado en el Archivo Histórico Provincial de Ávila. Original, papel, tres fols. 220/310 mm. sello de placa. Lo han publicado entre otros, José Amador: "Historia de los Judíos de España y Portugal, III, 603–607; Fidel Fita: Bol. de la Academia de la Historia", 11 (1887), 512–520; Baer: "Kastilien...", 404–407. Insertamos el transcrito y publicado por Pilar León Tello en "Judíos de Ávila", 91–95, Ávila, 1963, ob. cit.

# Anexo 3

## Real Provisión del Rey don Fernando para la Corona de Aragón

(31 de marzo de 1492) (1)

"Nos, don Fernando... al ilustrísimo príncipe don Juan, nuestro muy caro y muy amado primogénito y universal sucesor en nuestros reinos y tierras, salud y paternal bendición, y a los lugartenientes generales nuestros, arzobispos, obispos y otros cualesquier prelados y a los duques, marqueses, condes y vizcondes, nobles, barones y a cualesquier que se digan señores de vasallos y a los gobernadores, justicias, bayles, merinos y otros cualesquier oficiales nuestros y de nuestros reinos y señoríos y de las ciudades, villas y lugares dellos y de cada uno dellos, mayores y menores, y a las dichas ciudades, villas y lugares y a los concejos dellos y dellas y a todos y cualesquier súbditos y naturales nuestros, de cualesquier estado, grado, sexo, dignidad y condición sean, salud y dilección, y a las aljamas de judíos y a cada una de ellas y a cualesquier judíos, hombres y mujeres, en cualquier edad constituidos y constituidas en nuestros reinos y señoríos, así de acá mar como de allá mar estantes y habitantes, notificamos y os hacemos saber como por los padres inquisidores de la herejía y apostasía en las diócesis de nuestros reinos y señoríos puestos y constituidos somos informados haber hallado muchos y diversos cristianos haber tomado y pasado a los ritos judaicos y estar y vivir en la ley y superstición judaica, haciendo sus ceremonias y guardando aquélla hasta tornar a las abominables circuncisiones, blasfemando el santo nombre de Jesucristo Nuestro Señor y Redentor, apartándose de la doctrina evangélica y de su santísima ley y del verdadero culto de aquélla, y que de la dicha herejía y apostasía han sido causa los judíos y judías que en los dichos nuestros reinos y señoríos moran y habitan por la conversación y comunicación que con los dichos cristianos tenían y tienen, los cuales, posposado nuestro temor, con gran estudio, cura y solicitud los inducían y atraían a la dicha ley mosaica, dogmatizando y enseñándoles los preceptos y ceremonias de aquélla, y haciéndoles guardar el sábado y las pascuas y fiestas della, por lo cual los dichos padres inquisidores de algunas ciudades y tierras nuestras, de nuestra voluntad y permiso, echaron los judíos y judías que en ellos estaban, reputando que los cristianos, para que fuesen de judaizar apartados y en la santa fe católica impuestos y habituados, no podían ser en otra manera remediados, persuadiéndonos el venerable padre prior de Santa Cruz, general inquisidor de la dicha herética pravedad en los reinos y señoríos nuestros, por descargo de su oficio y de nuestra real conciencia, que para extirpar del todo la dicha herejía y apostasía de todos los dichos nuestros reinos y señoríos, echásemos dellos perpetuamente y para siempre los dichos judíos y judías, diciendo que tal lepra y tan contagiosa sino con la dicha expulsión no era posible remediar, y que a él, por el cargo que tenía, le convenía de lo así proveer, suplicándonos le diésemos para ello nuestro consentimiento y favor, lo mismo proveyendo y mandando y Nos que precipuamente deseamos que en nuestros tiempos la santa fe católica sea prosperada y ensalzada y la herética pravedad de nuestros reinos y señoríos, sea del todo extirpada, con madura y próvida deliberación de nuestro sacro real consejo recibida mayor información de la dicha diabólica y pérfida inducción y sugestión de los dichos judíos, de la cual nuestra real conciencia es verdaderamente informada y certificada, hallamos la natura y condición de los judíos por su afectada ceguedad y gran obstinación ser estudiosa y solícita y aun atrevida a subvertir los cristianos y astuta y muy cautelosa para traerlos a su perfidia judaica, mayormente aquellos que por venir dellos reputan que los pueden más fácilmente pervertir.

Y como los judíos por su propia culpa sean sometidos a perpetua servidumbre y sean siervos y cautivos nuestros y si son sostenidos y tolerados es por nuestra piedad y gracia y si se desconocen y son ingratos, no viviendo quietamente y de la manera susodicha, es cosa muy justa que pierdan la dicha nuestra gracia y que sin ella sean de nos tratados como herejes y fautores de la dicha herejía y apostasía, por el cual crimen cometido por algunos de algún colegio o universidad, es razón que la tal universidad y colegio sean disolvidos y aniquilados y los menores por los mayores y los unos por los otros punidos.

Y sobresto, añadiendo a su inquieto y perverso vivir, hallamos los dichos judíos por medio de grandísimas e insoportables usuras devorar y absorber las haciendas y sustancias de los cristianos, ejerciendo inicuamente y sin piedad la pravedad usuraria contra los dichos cristianos públicamente y manifiesta como contra enemigos y reputándolos idólatras, de lo cual graves querellas de nuestros súbditos y naturales a nuestras orejas han pervenido y como quiera hayamos entendido en ello con suma diligencia habemos conocido, estando los dichos judíos entrellos, no poderse remediar.

E ya sea nos fuese lícito y permeso, según su perfidia y según los dichos actos tan nefandos y detestables por ellos cometidos, de los cuales es cierto que por su obstinada infidelidad son incorregibles, punirlos de mayores y más grandes penas, pero solamente habemos deliberado darles tal pena que, aunque sea menor de la que ellos merecen, reputamos ser cumplida, pues satisface a la salud de las almas de los cristianos, súbditos y naturales nuestros, y a la conservación dellos y porque su salud consiste en apartarlos de la plática, conversación y comunicación de judíos y judías, la cual en todo el tiempo pasado, así la poca como la mucha, ha causado la dicha herejía y apostasía y depauperación de las haciendas de los cristianos.

Atendido que los cristianos que son venidos a alguna tierra, por ser manifiestos usurarios y los que pervierten el casto y honesto vivir deben ser de las ciudades y villas expelidos, eso mismo los que por contagio pueden dañar a los otros y aun por otras más leves causas, aunque no concierna sino la policía y pública utilidad temporal, cuanto más los infieles usurarios, manifiestos seductores de los católicos, y fautores de herejes de entre los católicos cristianos, por preservación y conservación de las almas dellos y de la religión cristiana deben ser expelidos y apartados, pues quitando la ocasión del errar es quito el error, y atendido que los cuerpos y todos los judíos que en nuestros reinos y señoríos moran son nuestros, de los cuales podemos por nuestro poder real y suprema potestad ordenar y disponer a nuestra voluntad, usando dél y della por esta tan urgente y necesaria causa, por ende, conformándonos con el dicho padre prior inquisidor general, favoreciendo el Santo Oficio de la dicha inquisición por cuya autoridad católicamente proveyendo de nuestra voluntad y consentimiento el dicho padre por sus letras, provee sobre la dicha expulsión general en favor de la fe y por tanto beneficio de las ánimas, cuerpos y haciendas de los cristianos súbditos nuestros, por este nuestro real edicto perpetuo para siempre valedero, mandamos echar y echamos de todos nuestros reinos y señoríos occidentales y orientales a todos los dichos judíos y judías, grandes y pequeños, que en los dichos reinos y señoríos nuestros están y se hallan, así en las tierras realengas como de la Iglesia y en otras de cualesquier súbditos y naturales nuestros y en cualesquier otras en los dichos nuestros reinos y señoríos contenidas, los cuales judíos y judías hayan y sean tenidos salir y salgan de todos los dichos reinos y señoríos nuestros de aquí a por todo el mes de julio primero viniente, de manera que pasado el dicho tiempo algún judío ni judía, grande ni pequeño, de cualquier edad sea, no pueda estar ni esté en parte alguna de los dichos reinos y señoríos nuestros, ni puedan volver a aquéllos para estar ni pasar por ellos o por alguna parte dellos so pena de muerte y de perdición de bienes a nuestra cámara y fisco aplicaderos, la cual pena sea incurrida ipso facto y sin proceso o declaración alguna.

Esta misma pena incurran cualesquier personas de cualesquier preeminencia o dignidad y de cualquier estado o condición sean que, después del dicho tiempo, judío o judía de cualesquier edad acogerá, tendrá o receptará en los dichos reinos y señoríos nuestros o en parte alguna dellos, pues por ello los que tal cosa hicieren cometerán crimen de receptadores y fautores de herejes.

Pero durante el dicho tiempo y cuarenta días después que serán salidos los dichos judíos y judías tomamos a ellos y a ellas y los bienes dellos y dellas so nuestro amparo y defendimiento y so la seguridad y salvaguarda real nuestras, de tal manera que ninguno sea osado hacerles mal ni daño en

personas ni bienes suyos y quien lo hiciere incurra en pena de quebrantamiento de nuestra real seguridad.

Por ende a vos, el dicho ilustrísimo príncipe, nuestro hijo, el intento nuestro declaramos, a vosotros dichos prelados y eclesiásticos decimos, exhortamos y encargamos, y a vosotros, sobredichos duques, marqueses, condes, vizcondes, nobles, barones, oficiales, súbditos y naturales nuestros, según que a cada uno de vos atañe o atañer pueda, mandamos que el presente nuestro edicto y todo lo en él contenido guardéis y cumpláis, guardar y cumplir hagáis realmente y con efecto, guardándoos los unos y los otros de hacer o consentir, directamente o indirectamente, lo contrario, si los eclesiásticos nuestra gracia deseáis alcanzar y los otros las dichas penas, ira e indignación nuestras evitar, no obstante cualesquier leyes, fueros, constituciones, usos y costumbres de los dichos nuestros reinos y señoríos y de cada uno dellos como no puedan comprender lo contenido en este nuestro edicto, ni ordenar o disponer en contrario de aquél, por ser hecho y proveído el dicho edicto en favor de la fe, adheriendo y favoreciendo al Santo Oficio de la inquisición por cuya autoridad la dicha expulsión es proveída.

Y atendido que las dichas aljamas de judíos y los singulares dellas y otros judíos universalmente y singularmente son tenidos y obligados a cristianos, proveímos y mandamos que de sus bienes muebles y sedientes, derechos, nombres y acciones, se haga lo que por otra nuestra provisión de la data de aquesta que con la presente se publicará es proveído, a efecto que sus acreedores sean pagados y lo que restare les sea dejado y restituido y se lo puedan liberamente llevar según la forma en la dicha nuestra provisión a la cual nos referimos contenida.

Y porque de lo sobredicho ignorancia alegar no se pueda, mandamos lo contenido en la presente sea pregonado por voz de crida pública en las ciudades de los dichos reinos y señoríos nuestros por los lugares acostumbrados delias.

En testimonio de lo cual mandamos hacer la presente con nuestro sello secreto en el dorso sellada.

Dada en la nuestra ciudad de Granada, a treinta uno días del mes de marzo, año del nacimiento de Nuestro Señor mil cuatrocientos noventa y dos."

Yo el rey.

[1] Archivo de la Corona de Aragón. Real Patrimonio. Contenido en la obra de Rafael Conde y Delgado de Molina, "La Expulsión de los judíos de la Corona de Aragón. Documentos para su estudio" págs. 41–44 ob. cit., y por Joseph Pérez, "Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España", págs. 153–157, Barcelona, 2001.

# Índice Onomástico *

## A


Abba Evan, 23, 44, 54, 55, 91, 180, 331, 484, 499, 613.

Abd-al-Rahmán III, 53, 54.

Abdías, profeta, 34.

Abduz, David, judío, 374.

Abella, los de Zaragoza, 248.

Abellán, José Luis, 442, 613.

Abenacar, Ysaque, ver Arias Dávila, Diego,

Abenacen, los judíos de Ávila, 414

Abenhabib, Sento, judío de Ávila, 198, 200, 312.

Abenamías, Mosé, 263, 271.

Abenbeniste o Benbeniste, judíos de Ávila, 414.

Aben Núñez, Jacob o Yacob, ver Núñez, Jacob Aben,

Abenxuxen, Abraham, 193.

Abner de Burgos, rabí (Alfonso de Valladolid), 93, 94, 101, 139, 381, 458.

Aboab, 381.

Abraham, judío de Ávila,

Abraham:

–Abenxuxen, arrendador de lanas de Ávila, ver Abenxuxen, Abraham,

–Barchilón, ver Barchilón, Abraham el,

–Benveniste, ver Benveniste, Abraham,

–Ben David, Abraham, 487.

–Cerrulla, Abraham, ver Cerrulla, Abraham,

–Córdoba, de, 393.

–Crescas, ver Crescas, Abraham,

–Hiyya ha-Nasi bar, ver Hiyya,

Abraham bar,

–Ibn Ezra, ver Ezra, Abraham ibn,

"fi de Almorçi", judío de Ávila, 120.

–Leyón, ver Leyón, Avram,

–Maimón, Mosé ben, ver Maimónides,

–Nissin ben Abraham, "profeta de Ávila", 93.

–Samuel Abulafia, Abraham ben, ver Abulafia, Abraham ben Samuel,

–Sencor, ver Sencor, Abraham,

–Sevillano, ver Sevillano, Abraham,

–Susán, Abraham ibn, ver Susán,

Abraham ibn,

–Toledo, Abraham ben Ishaq de, 487.

–Truchas, rabí Abraham, judío de Ávila, 120.

–Zacuto, ver Zacuto Abraham,

Abravanel, los de Córdoba, 87, 88, 330.

Abravanel, Isaac ben, 24, 34, 325, 326, 329, 331–336, 368, 381, 382, 386, 392–395, 396, 398, 402, 407–409, 412, 413, 435, 477, 492.

Abravanel, Judá, bisabuelo de Isaac, 335.

Abravanel, Judá o Yehudá (León Hebreo), 87.

Abulafia o Abolafia, familia, 79, 88.

Abulafia, Abraham ben Samuel, 93, 325.

Abulafia de Toledo, los, 88.

Abulafia, Yosef Ha-Leví ("don Todros"), 85.

Acuña, Fernando de, 256, 514.

Açomas, Yuçe, 312.

Adret, Shlomò o Selomó ben Abraham, 93.

Adriano, emperador romano, 34.

Agratín, Domingo, 375, 496.

Ajo González de Rapariegos, Cándido, 7, 148, 255, 367, 384, 442, 517, 518, 519, 613.

Al-Hakam II, Califa de Córdoba, 54.

Alamarín o Almarín, Yuçé, 313.

Alarcón, Pedro Antonio de, 567.

Alarico, rey visigodo, 37.

Alazán, los de Zaragoza, 248.

Alba, duque de, 404, 538, 539.

Albaneh, Ya'acob, 413.

Albanés, Ricardo, 487.

Albiac, Gabriel, 38, 39, 178–180, 264, 273, 309, 310, 336, 462, 498, 499, 508, 535, 613.

Albo, rabino, 134.

Alcalá, Ángel, 329, 451, 519, 528, 613.

Alcalá, Manuel, 500, 501.

Alcheh y Saporta, Isaac, 574.

Alejandro VI, papa, (Rodrigo de Borja), 369, 427, 439, 502–504, 518, 526, 547.


* Figuran en este Índice Onomástico, los nombres citados en el texto, con independencia de los citados en las Notas.

Alemán, Mateo, 528.

Alfajar, los, 79.

Alfajar, David, 351.

Alfajar, R. Yehudá ben Yosef, 81.

Alfonso, infante don, 158.

Alfonso, obispo e inquisidor, 502.

Alfonso de Valladolid, ver Burgos, Abner de,

Alfonso VI, rey de Castilla y León, 67, 69, 71, 72, 85, 87, 149, 207, 321.

Alfonso VII, rey de Castilla, 67, 69, 71, 72, 85, 87, 149, 207, 321.

Alfonso VIII, rey de Castilla, 71, 72.

Alfonso X el Sabio, rey de Castilla, 21, 82–86, 96, 177.

Alfonso XI, rey de Castilla, 96–98, 164, 340.

Alfonso XII, rey de España, 568.

Alfonso XIII, rey de España, 572, 573.

Alfonso V, rey de Aragón, 143.

Alfonso de Madrigal, "El Tostado", 152–154, 443, 445.

Alguades, Meír, 77, 103.

Alonso de Burgos, fray, 321.

Alonso de Cartagena, 142, 146, 147, 182, 217.

Alonso de Espina, fray, ver Espina, Alonso de,

Alonso de Guevara, 265.

Alpert, Michael, 83, 231, 382, 385, 386, 402, 435, 613.

Alvar, Manuel, 26, 341, 415, 567, 613.

Álvarez, fray Antonio, 559.

Álvarez, Jesús, 35, 48, 50, 165, 261, 440, 445, 451, 459, 486, 614.

Álvarez, Luis, 483.

Álvarez, Tomás, 547, 614.

Álvarez de Alarcón, Garci, 133.

Álvarez Gato, Juan, 247.

Álvarez Maldonado, Rodrigo, 190, 315.

Alvo o Albo, judíos de Ávila, 414.

Amado, los de Zaragoza, 248.

Amador de los Ríos, José, ver, Ríos, José Amador.

Ana de Jesús, 528.

Ana de San Bartolomé, 537, 547.

Anglería, ver Mártir de Anglería, Pedro,

Angoso, Ricardo, 582.

Appelfed, Aharon, 309.

Aquino, Santo Tomás de, 83, 245, 246, 270, 356.

Aragón, Alfonso de, 201.

Aranda, conde de, 362–364.

Aranda, Pedro de, 254.

Arbués, Pedro de, 216, 230, 247, 248, 316, 338.

Arce Reinoso y Dávila, Diego, 362.

Arendt, Hannah, 613.

Arias Dávila, familia, 219, 227, 237, 249, 250, 252, 253, 263.

Arias Dávila, Alonso, 252.

Arias Dávila, Diego, 159, 175, 249–252.

Arias Dávila, Juan, 158, 159, 249–254, 261.

Arias Dávila, Pedro, 252.

Arias, Alonso, Catalina, Isabel y Elena (fam. de los Arias Dávila), 252.

Arias de la Encina, fray, 145.

Arias de la Hoz, Juan, 145, 252.

Aridgis, Homero, 248.

Ariz, fray Luis de, 121.

Arragel de Guadalajara, Mosé, 145, 442.

Aru, judíos de Ávila, 414.

Atienza, Juan G., 234, 614.

Attali, Jacques, 107, 127, 159, 247, 248, 348, 367, 393, 401, 406, 409, 413, 466, 473, 488, 613.

Avalos, familia, 399.

Avicena, Ibn Sina, 493.

Ávila, Francisco y Alonso, 269.

Ávila, Gil, 256.

Ávila, Gonzalo, 201.

Ávila, Juan de, 528.

Ávila, Yuçaf o Yuçef de, 88, 93, 121.

Avni, Haim, 579, 613.

Ayala, Pedro, 201.

Azaña, Manuel, 573.

Azcárate, Gumersindo de, 573.

Azcona, Tarsicio de, 131, 165, 167, 168, 171, 178, 214, 240, 271, 315, 316, 325, 341, 342, 353, 381, 383, 398, 428, 440, 448, 497, 551, 614.

Azeraza, Semuel, 313.

## B

Baco de Zaragoza, los, 248.

Badoç, Lorenzo, 421.

Baer, Yitzhak, 24, 34, 39, 46,79, 81, 86, 88, 92, 94, 97, 107, 111, 113, 129, 139, 140, 172, 196, 223, 227, 239, 263, 267, 271, 275, 315, 316, 329–331, 349, 354, 361, 379, 383, 399, 401–403, 425, 435, 458, 463, 465, 469, 479, 481, 513, 520, 613, 619.

Ballesteros, Enrique, 94, 259, 262, 271, 614.

Ballesteros Beretta, Antonio, 468.

Barbieri, Felipe, 214.

Barchilón, Abraham el, 87.

Barkai, R.,482, 613.

Barnai, Jacob, 466, 467, 489.

Barón, S. W., 238.

Barrantes Maldonado, Alonso, 431.

Barrientos, fray Lope de, 181.

Barrios García, Ángel, 67, 119, 122.

Bartolomé Herrero, Bonifacio, 121, 385, 614.

Barú, judíos de Ávila, 414.

Baruk ibn Albalía, Ishac, 487.

Bayaceto II, sultán otomano, 466.

Bechacho o Benchacho, Vechanchon, 190.

Bechacho, judíos de Ávila, 190, 414.

Bechacho, Isaque, 190, 315.

Beinart, Haim, 33, 50, 54, 64, 102, 116, 146, 170, 182, 195, 222, 223, 239, 240, 264, 271, 276, 331, 340, 345, 346, 381, 383, 384, 411, 416, 429, 435, 437, 443, 495, 496, 500, 515, 613.

Belorado, Samuel, 88.

Bel Bravo, María Antonia, 168, 322, 340, 405, 442, 460, 569, 577, 614.

Ben-Ami, Shlomó, 22, 396.

Ben-Sasson, H.H., 94.

Benezzi, Natale, 613.

Benedicto XIII, "papa Luna", 130, 133, 134, 137, 139, 309.

Benito Ruano, Eloy, 544, 613.

Benjamín ben Jonás de Tudela, 486.

Bennassar, Bartolomé, 226, 227, 245, 259, 475, 476, 505, 550, 553, 613.

Benveniste, familia, 79, 325, 330.

Benveniste de Zaragoza, familia, 248.

Benveniste, Abraham, 143, 144, 331.

Benveniste, Vidal, 331.

Bernáldez, Andrés, "Cura de los Palacios", 79, 131, 176, 345, 386, 394, 398, 407, 408, 424, 449, 469, 481.

Berruguete, Pedro, 269.

Bertavillo de Palencia, los, 181.

Bertrand, Andrés, 133.

Bivaz de Zaragoza, los, 248.

Blanco Fombona, R., 576.

Blumenkranz, B., 38.

Boabdil, rey de Granada, 347, 370, 392.

Bobadilla, Beatriz de, 330.

Bonafed, Shelomó, 136.

Bonafed Nastruch, 136.

Bonastruc o Bonastrug Desmaestre, 134.

Bonastruc o Bonastrug de Porta, 83.

Bonfil, Robert, 613.

Borgia, Rodrigo de, ver Alejandro VI, papa,

Borromeo, Juan, 322.

Bowman, Steven B., 413.

Braganza, Teutonio de, 537.

Braudel, Fernand o Ferdinand, 460, 464, 554, 613.

Braulio de Zaragoza, 41, 49.

Brenan, Gerald, 535, 613.

Brocardo, 153.

Brun, Jesús, 51.

Bueno, F., 397.

Burgos, Abner (Alfonso de Valladolid), ver, Abner de Burgos,

Burgos, Carmen de, 572.

Burgense, El, ver Santa María Pablo,

Burman, Edward, 613.

## C

Çag:

–Abecror o Acror, judío de Ávila, 120.

–Alvo o Albo, judío de Ávila, 120.

–Arrovas, judío de Ávila, 120.

–Bechacho o Benchancho, o Vechanchón, judío de Ávila, 190.

–Majón o Mahón, judío de Ávila, 120.

Caballería de Zaragoza, los, 79, 248.

Caballería, Alfonso de la, 247, 248, 330, 331, 333.

Caballería, Jaime de la, 247.

Caballería, Luis de la, 248.

Caballería, Pedro de la, 151, 388.

Cabrera, Andrés de, 330.

Cáceres, Francisco de, 509.

Cádiz, marqués de, 333.

Çalama, Yuçef, 197.

Calle, Alonso de la, 401.

Campo, Juan del, 169.

Cánovas del Castillo, Antonio, 241, 440, 569.

Cansino, Yacob, 562.

Cansinos Assens, Rafael, 572.

Cantera Burgos, Francisco, 94, 314, 320, 448, 614.

Cantera Montenegro, Enrique, 310, 614.

Caracena, Marqués de, 551.

Carbonell, M., 227.

Cárcamo Zuñeda, Roberto, 7.

Cardillo-Coca, ver Martínez Cardillo-Coca, Juan,

Cardini, Franco, 161, 225, 337.

Cardoso, Isaac, 381, 382.

Carlos II, rey de España, 561, 562.

Carlos IV, rey de España, 562, 565.

Carlos V, rey de España y Emperador de Alemania, 342, 427, 473, 533, 561.

Caro, Joseph o Yosef, 492.

Caro, Yudá, 202, 314.

Caro Baroja, Julio, 48, 49, 56, 108, 109, 178, 181, 213, 249, 271, 273, 351, 370, 382, 397, 439, 440, 444, 449, 450, 459, 461, 485, 527, 532, 536, 550, 550–558, 565, 566, 569, 614.

Carreras Candi, Francisco, 134.

Carrete Parrondo, Carlos, 88, 109, 114, 117, 132, 145, 148, 220, 250, 253, 263, 276, 383, 405, 435, 457, 614.

Cartagena, Alonso de, ver Alonso de Cartagena,

Cartagena, Pablo de, 141, 142.

Cartagena, Pedro de, 192.

Cartagena, Teresa de, 142.

Casado Quintanilla, Blas, 614.

Castelar, Emilio, 340, 568.

Castelneu, Peré de, 84.

Castro y Rossi, Adolfo de, 566.

Castro, Américo, 109, 139, 194, 207, 218, 239–243, 260, 309, 321, 339, 343, 344, 415, 438, 442, 460, 468, 469, 480, 486, 487, 509, 525, 528–530, 535, 536, 542–545, 573, 614.

Catalina de Lancaster, reina de Castilla, 126, 128, 189, 209.

Cerda, Luis de la, 247.

Cerrulla, judíos, 414.

Cervantes, Miguel de, 552.

Cianca, Antonio, 262.

"Cidiello", ver Ferruziel, Yosef ha-Nasi ben,

Cimbrón, Gabriel, 548.

Cimha, doña, hermana de Diego Arias Dávila, 250.

Clemente II, papa, 479.

Clemente III, papa, 479.

Cohen, de Avignon, Joséph, Ha, 409, 457, 477.

Cohen, Mario E., 474, 492, 493, 613.

Cohen de Tordesillas, ver Tordesillas, Mosé ha-Cohen,

Cohen, Yonatan, 613.

Colmenares, Diego de, 253, 261, 374.

Colón, Cristóbal, 331, 399, 400, 401, 476, 526.

Conde y Delgado de Molina, Rafael, 359, 613, 616, 622.

Constantino, emperador romano, 35.

Contreras, Antonio, 152.

Contreras, Jaime, 218, 219, 222, 229, 347, 541.

Córdoba, Abraham de, 393.

Córdoba Pedro, 526.

Coronel, Pablo, 528.

Corral, Alcalde, 375.

Corral, Juan del, 375.

Creseas o Cresquas, Hasday Ibn de Aragón, 118.

Cristiani, Pan (Pablo Cristiano), 83, 88.

Corral, Juan del, 375.

Cromvel, Thomas, 420.

Cuervo, Rufino José, 570.

Chacón, Francisco, 313.

Chacón, Gonzalo, 186.

Chamberlain, H.S., 108.

Chamorro, Yucé, 375.

Chaunu, Pierre, 260, 345, 455, 613.

Chindasvinto, rey visigodo, 41, 42.

Chintilla, rey visigodo, 41.

## D

Daniel, Jean, 459, 460.

David:

–Abduz, ver Abdud, David,

–Alfajar o Alfahar, ver Alfajar, David,

–Nahmías, David y Samuel ibn,

–Quimhí, R. David, 81, 153.

Dávila, linaje de los, 538.

Dávila, Gil, 185.

Dávila, doña María, 255, 256, 514, 523.

Dávila, Pedro y Gonzalo, 170.

Dávila, Rodrigo, obispo de Plasencia, 269.

Dávila y Daza, Sancho, el "Rayo de la Guerra", 534, 538, 539.

Dedieu, Jean Pierre, 613.

Delgado Lacalle, Antonia, 7.

Deza, fray Diego de, 218, 366, 506, 526, 533.

Díaz de Coca, Juan, 141.

Díaz Esteban, Fernando, 92.

Díaz-Más, Paloma, 574, 575, 614.

Díaz de Montalvo, Alfonso, 504.

Díaz Plaja, Fernando, 259, 424, 470–472, 483, 614.

Díaz de Toledo, Fernán, 181.

Domenec, José E., 527.

Domínguez Ortiz, Antonio, 110, 151, 152, 175, 179, 218, 238, 241–243, 246, 330, 350, 383, 408, 421, 431, 458, 494, 527, 530, 533, 554, 614.

Dominguito del Val, 261.

Dominique, Pierre, 276.

"don Çulema", ver Sadoc, Salomó ibn,

Doussinague, José María, 575.

Doubnov, Simón, 475.

Dozy, Reinhardt, 243.

Dueñas, Rodrigo de, 537.

Dufourd, Gérard, 267, 613.

Durán, Isaac Profiat, 487.

Durango, Vidal, de Zaragoza, 248.

## E

Écija, arcediano de, ver Martínez, Ferrán,

Écija, Yosef de, 77.

Égica, rey visigodo, 44, 45.

Eli, los de Zaragoza, 248.

Egido, Teófanes, 174, 182, 537, 614.

Eimeric, Nicolás, 236, 506, 507.

"El Tostado", ver Alfonso de Madrigal,

Elliot, John H., 150, 162, 163, 176, 226, 376, 426, 462, 478, 613.

Elmquist, Helen, 52, 613.

Enrique II de Trastámara, rey de Castilla, 99, 100, 102, 107, 108, 116, 118, 335.

Enrique III, rey de Castilla, 95, 106, 139.

Enrique IV, rey de Castilla, 151, 152, 155–159, 161, 162, 166, 175, 185, 186, 213, 249, 263, 340.

Enríquez, Teresa, 373.

Erasmo de Rotterdam, 328.

Ervigio, rey visigodo, 43, 44, 46.

Escandell Bonet, Bartolomé, 613.

Escudero López, J. Antonio, 128, 219, 614.

Eslava Galán, Juan, 543.

Esperandeo, de Zaragoza, 248.

Espina, Alonso de, 94, 151, 155, 156, 181, 213, 218, 240, 449, 480.

Espinar, Andresa del, 539.

Espinosa, Diego de, 526.

Eugenio IV, papa, 138, 147, 213.

Ezrá, Abraham ibn, 153, 485, 487.

Ezrá, familia, 79.

Ezrá, Yehudá ben Yosef ibn, 68.

## F


Feci, Javier, 518.

Federico V de Sajonia, 470.

Felipe de Borbón, príncipe de Asturias, 584.

Felipe II, rey de España, 225, 427, 428, 533, 548, 555, 559, 561.

Felipe III, rey de España, 551, 558, 561.

Felipe IV, rey de España, 561, 562.

Fellous, Sonia, 114, 127, 133, 135, 482, 613.

Fermosa, judía de Toledo, 72, 74.

Fernández Álvarez, Manuel, 214, 215, 217, 221, 225, 236, 246, 247, 340, 404, 614.

Fernández de Navarrete, Pedro, 382.

Fernández del Pulgar, Pedro, 321.

Fernández de Torquemada, Pedro, 513.

Fernando II, el católico, 161, 162, 200, 214–216, 246–248, 254, 314, 316, 317, 334, 335, 339, 356, 358, 362, 363, 375, 392, 406, 412, 433, 445, 447, 454, 481, 494, 496, 497, 546.

Fernando III, el Santo, rey de Castilla, 80, 81, 82.

Fernando II de Habsburgo, 470.

Fernando IV, rey de Castilla, 93, 95, 96, 203, 335.

Ferrer, fray Vicente, 115, 128–132, 134, 173, 229, 309, 385, 457.

Ferrer, rabino, 134.

Ferrero, Mosé, judío de Ávila, 120.

Ferruziel, Yosef ha Nasí ben, "Cidiello", 64.

Fita y Colomer, Fidel, 258, 259, 262, 264, 267, 268, 271, 274, 614.

Flores, Juan, 198.

Fonseca, Alonso de, 172, 204–206, 255, 321.

Foxá, Agustín de, 575.

Francisco, obispo de Ávila, inquisidor, 502.

Franco, Aldonza, 263.

Franco, Alonso, 263, 271.

Franco, García, 263, 271.

Franco, Inés, 263.

Franco, Juan, 263, 271.

Franco, Lope, 263.

Franco, Nicolao, 170, 429.

Franco, Yuçé, 262–271.

Franco Bahamonde, Francisco, 579, 580.

Friedman, Georges, 613.

Furtado o Hurtado, Juan de, 142.


## G


Galeno, Claudio, 493.

Gamarra, Diego, 200, 312.

Gaón, Salomó, 585.

García, Pablo y Alvar, 142.

García Cárcel, Ricardo, 114, 217, 224, 227, 231, 233, 235, 236, 243, 244, 344, 381, 457, 471, 477, 482, 608, 521, 526, 532, 539, 550–552, 586, 613.

García de Cortázar, Fernando, 105, 397, 400, 416, 424, 440, 471, 508, 613, 614.

García de Cortázar, Fernando y González Vesga, J., 234.

García Dacarrete, Salvador, 262, 271.

García Gallo, Alfonso, 614.

García Iglesias, Luis, 614.

García de las Mesuras, Benito, 262–264, 270, 271.

García de la Mora, Marcos, 150, 181.

García Moreno, Luis, 35, 36, 40–42, 45–47, 614.

García de Sepúlveda, Luis, 379.

García de Valdeavellano, Luis, 199, 376, 614.

Garibay y Zamalloa, Esteban de, 522.

Gatico, Çag, 193.

Gibert Sánchez de la Vega, Rafael, 42, 342.

Gil de Ávila, 256.

Giménez Caballero, Ernesto, 573, 575.

Giol, Carlos, 613.

Gitlitz, David M., 77, 113, 181, 182, 235, 239, 250, 272, 273, 311, 369, 383, 387–389, 405, 417, 424, 480, 510–512, 529, 544, 613.

Glaztzer, Michael, 613.

Godoy, Manuel, 565.

Goltisolo, Juan, 553.

Gollud, Alazar, 162.

Gómez de Bonilla, Ferrand, 193.

Gómez, Fernán, 269.

Gómez–Menor, José, 528, 614.

Gómez Moreno, Manuel, 523.

González, Antón, 271.

González, Donato, 614.

González, Elvira, mujer de Diego Arias Dávila, 250–252.

González, Fernán, conde, 59.

González, María, "La Pampana", 221.

González Dávila, Gil, 522.

González García, Isidro, 570, 571.

González y González, Nicolás, 204, 206.

González de Mendoza, Pedro, 214, 265, 333, 393, 399.

González de San Juan, Fernán, 255, 257.

Gould, Alicia, 401.

Gracián, Baltasar de, 528.

Graetz, Heinrich, 404, 475, 613.

Graves, Lucía, 412.

Gregorio VII, papa, 64.

Gregorio IX, papa, 73, 80, 81, 83, 211, 215.

Gregorio X, papa, 261.

Gregorio XI, papa, 100.

Gregorovius, Ferdinand, 406.

Guesclin, Bertrand du, 99.

Guevara, Alonso de, 265.

Guevara, fray Antonio de, 528.

Gui, Bernardo, 236.

Guicciardini, Francesco, 481.

Guillermo II, 573.

Gurrea, Martín, 412.

Gutiérrez Nieto, Juan Ignacio, 230, 539.

Gutwirth, Eleazar, 362, 613.

Guy y Juan Testas, 271, 517.

Guzmán, Luis, 145.

Guzmán, Santo Domingo de, 73, 81.

## H

Ha-Leví, familia, 79.

Ha-Leví, Semuel, 98, 99, 399.

Haboucha, Regineta, 494, 613.

Haliezer, Stephen, 453, 613.

Haliua, Felipe, 581.

Halorqui o Ha-Lorqui, Jehosuah o Yehosuah, (Jerónimo de Santa Fe), 133, 134, 138, 140.

Hamilton, Earl, 553.

Hanon, Yosef, médico, 493.

Harding, Esteban, 68.

Haron, don, judío de Balmaseda, 320.

Harris Cutler, Allan, 52, 613.

Hasday ibn Shaprut, ver Shaprut, Hasday ibn,

Hatchwel Toledano, M., 482, 529.

Hefele, Joseph Karl, 458, 613.

Henningsen, Gustav, 549, 613.

Hernández García, Gaudencio, 481, 520.

Herr, Richard, 565.

Herzog, Chain, 585.

Hillgarth, J.M., 197, 258.

Hitler, Adolfo, 49, 279, 329.

Hiyya, Abraham bar, 487.

Homen, Sento, judío de Ávila, 201.

Honen, Ysaque, 201.

Honorio I, papa, 41, 49.

Honorio III, papa, 80.

Houllón, Christian, 518.

Hoyén, rabí, médico, 103.

Huguet, Jaime, 307.

## I

Ibarra y Bergé, Javier, 319.

Ibn Salib ai-Yahudí, 64.

Idel, Moshe, 491.

Ildefonso de Toledo, 50.

Íñigo, obispo de Córdoba, 502.

Inocencio III, papa, 72, 73, 420.

Inocencio IV, papa, 81, 251.

Inocencio VIII, papa, 229, 235, 249, 252, 368, 405, 502.

InocencioXI, papa, 406.

Isabel, la Católica, reina de Castilla, 159, 161, 166, 170, 178, 198, 200, 250, 313, 314, 331, 334, 340, 341, 369, 395, 399, 432, 438, 454, 514, 555.

Isabel II, reina de España, 568.

Isabel, princesa, hija de los Reyes Católicos, 498.

Isaac, ver también Ishac, Azach, Çag, Issach:

–Abravanel, ver Abravanel, Isaac,

–Ben Baruk ibn Albalía, ver Baruk ibn Albalía, Ishac,

Isidoro de Sevilla, san, 38–41, 49.

## J

Jacob, patriarca israelita, 571.

Jacob Aben Núñez, ver Aben Núñez, Jacob,

Jafet, hijo de Noé, 34.

Jaime I el Conquistador, rey de Aragón, 81–84, 212.

Javierre, José María, 534.

Jerónima de la Asunción, 528.

Jerónimo de Santa Fe, ver Santa Fe, Jerónimo (Jehosuah Ha-Lorqui),

Jesucristo o Jesús de Nazaret, 34, 44–46, 77, 86, 108, 130, 131, 133, 137, 139–141, 146, 153, 154, 250, 336, 337, 342, 351, 369, 388, 406, 428, 439, 441, 444–447, 496, 508, 518, 531.

Jiménez de Cisneros, Francisco, 470, 526, 533, 550.

Jiménez Lozano, José, 91, 106, 191, 196, 257, 276, 394, 414, 426, 471, 501, 523, 549, 560, 566, 614.

Joham de Portugal, 375.

Josef, Joseph, Joshua, Jehosuah:

–Ávila, ver Yuçaf o Yuçef de,

–Caro, ver Caro, Joseph,

–Ferruziel, ver Ferruziel, Yosef ha Nasi ben ("Cidiello"),

–Lorqui, Jehosuah Ha, ver Halorqui o Ha-Lorqui, Jehosuah,

–Orabuena, ver Orabuena, Josef,

–Picho, ver Picho, Josef,

–Zaddik de Arévalo, ver Zaddik de Arévalo, Josef ben,

Josefo, Flavio (Flavius Josephus), 153.

Jovellanos, Melchor Gaspar de, 565.

Juan, príncipe, hijo de los Reyes Católicos, 317, 393, 500, 501.

Juan Carlos I, rey de España, 585.

Juan de la Cruz, san, 93, 528, 538.

Juan de Jesús María (Juan de Robles), 528.

Juan I, rey de Aragón, 118.

Juan II, rey de Aragón, 388.

Juan I, rey de Castilla, 102, 105, 108.

Juan II, rey de Castilla, 125, 142, 147–152, 155, 161, 167, 209, 249, 477.

Juan II, rey de Portugal, 335, 407, 498, 499.

Juan Pablo II, papa, 585.

Juan de Yepes, ver Juan de la Cruz, san,

Judá:

–Abravanel, ver Abravanel, Judá,

–Mosca, ver Mosca, Judá,

Judas, apóstol, 336, 441.

Jutglar, fray Gasparde, 216.

Jules, Isaac, 445.

Julio II, papa, 493.

Julio III, papa, 406.

Julián de Toledo, 43.

## K

Kamen, Henry, 123, 239, 258, 331, 350, 351, 356, 361, 364, 386, 421, 423, 435, 445, 451–453, 463, 483, 507, 515, 613.

Kaplán, Yosef, 613.

Kedourie, Elie, 613.

Keller, Waener, 400, 463, 613.

Keenoy, Kathleen, 7.

Kiplitz, 530.

Kriegel, Maurice, 163, 196, 245, 310, 340, 345, 356, 357, 361, 364, 425, 435, 438, 443, 457, 613.

## L

Laboa Gallego, Juan, 80, 217, 225, 310, 317, 368, 406, 469, 520, 613.

Labrador, Adelina, 269.

Lacave Riaño, José Luis, 54, 77, 85, 275, 355, 383, 403, 408, 465, 577, 613.

Ladero Quesada, Miguel Ángel, 187, 383, 478, 614.

Lancaster, ver Catalina de Lancaster,

Laredo, Bernardino de, 528.

Las Casas, Bartolomé de, 526.

Lasker–Schuler, Else, 24, 483.

Laynez, Diego, 528.

Lea, Henry Charles, 227, 239, 271, 272, 364–366, 371, 517, 519, 613.

Leibovici, Sarah, 410, 613.

León, fray Luis de, 480, 528, 532.

León, Mosé ben Sem Tob de, 57, 90–93, 120, 130, 190, 192, 196, 265, 316, 414.

León Tello, Pilar, 34, 46, 82, 150, 361, 362, 378, 379, 399, 614, 619.

Leonor, reina de Castilla, 74.

Lerma, duque de, 551, 553.

Leroy, Béatrice, 613.

Lerroux, Alejandro, 573.

Leví, Tribu de, 141.

Leví, Yacob, judío de Madrigal, 322.

Leyon, Avram, 25.

Lichtenstein, Joseph Jacob, 565.

Lis, Peggy K., 341, 350.

Lisbona Martín, José Antonio, 565, 581.

Lobo, padre Alonso, 528.

Loeb, I, 271, 383, 384, 613.

Lombroso de Zaragoza, los, 248.

López Martínez, Nicolás, 258.

López de Ayala, Pedro o Pero, 90, 110.

López de Cigales, Juan, 254, 264.

López de la Conchilla, García, 319.

López de Ávila, Pedro, 256.

Loyola, Ignacio de, 528.

Lozoya, marqués de, 63, 421, 442.

Luis López, Carmelo, 256, 614.

Lulio, Raimundo, ver Llull, Raimundo,

Luna, Álvaro de, 142, 143, 147, 149, 151, 161.

Luna, Pedro de Luna, ver Benedicto XIII,

Luria, Yishac, 493.

Lusitano, Amato, 493.

Lynch, John, 220–223, 227, 232, 383, 427, 428, 432, 518, 540–542, 545, 559, 613.

Llorca, Bernardino, 229, 238, 519, 614.

Llorente, Juan Antonio, 326, 554, 614.

Llull, Raimundo, 342, 343.

## M

Mackay, Augus, 89, 98, 109, 111, 112, 338, 619.

Madariaga, Salvador de, 403, 444, 415, 450, 472, 482, 563, 614.

Madrid, Francisco, 374.

Magdeburgo Ludwig, Philippson de, 567.

Mahoma, 180, 470.

Maeso, David Gonzalo, 151, 155, 469, 486, 488, 614.

Maimónides (Mosé de Egipto), 57, 87, 115, 153, 485, 487, 488.

Maldonado, Jacobo, 374.

Maluenda de Burgos, los, 181.

Mallorca, Jacome de, 477.

Manrique, Alonso, 526.

Manterola, Vicente de, 568

Manuel I, rey de Portugal, 408, 498, 499.

Maquiavelo, Nicolás, 491.

Marañón Posadillo, Gregorio, 100, 244, 245, 260, 450, 472, 531, 544, 551, 553–555, 559, 562, 614.

Maravall, José Antonio, 182.

Marco, el cirujano, 401.

Marco I Dachs, Lluis, 130, 134, 138, 242, 486, 613.

Mariana, Juan de, 382, 428, 482.

María, Virgen, 130, 131, 137, 141, 428, 500.

Marías, Julián, 131, 394, 469, 473, 546, 614.

Marmolillo de Sevilla, los, 181.

Márquez Villanueva, Francisco, 179, 531.

Martín V, papa, 137, 143.

Martín, arzobispo de Messina, 502.

Martín, José Luis, 82, 98, 101, 106, 227, 244, 375, 383, 426, 435, 614.

Martín, Raimundo, 83.

Martín Carramolino, Juan, 208, 258, 262, 270, 381.

Martín Vázquez, 265.

Martín Walker, Joseph, 164, 566, 614.

Martínez, Ferrán, arcediano de Écija, 102, 105, 106, 118.

Martínez Cardillo–Coca, Juan, 7, 26.

Martínez Liébana, Evelio, 614.

Martínez Millán, José, 602.

Mártir de Anglería o Anhiera, Pedro, 322, 482.

Masalton, judía de Ávila, 197.

Massignon, Louis, 560.

Mateo, Apóstol san, 154.

Meir, don, 80.

Méchoulan, Henry, 566, 580, 581, 583, 613.

Medinaceli, Duque de, 333.

Meír:

–Alguades, ver Alguades, Meír,

–Melamed, rabí Meír, ver Melamed, Meír,

Melamed de Ávila, judíos, 414.

Melamed, Abraham, 193.

Melamed, Meír, yerno de Abraham Senior, 325, 330, 331, 333, 385, 393.

Mendoza y Bobadilla, Francisco de, 472, 548.

Menéndez Pelayo, Marcelino, 136, 218, 238, 241–243, 268, 480, 482.

Menéndez Pidal, Ramón, 260.

Mercado, Rodrigo de, 380.

Merchán, Yaço, judío de Ávila, 120.

Merino, Álvarez, Abelardo, 361.

"Mestre Jerónimo de Santa Fe", ver Santa Fe, Jerónimo,

Micacho, Judá, judío de Ávila, 120.

Michelet, Jules, 403.

Milhon, Alain, 458.

Millás I Vallicrosa, José María, 614.

Mirándola, Pico della, ver Pico della Mirándola, Giovanni,

Miriam, hermana de Moisés, 4.

Mitre Fernández, Emilio, 111, 161.

Moisés, profeta caudillo del pueblo hebreo, 4.

Moisés, ver también Mosé, Mossé, Muça,

–ben Najman, ver Najmánides de Gerona,

–ben Shem o Sem Tob de León, ver Mosé de León,

–Ha–Cohen de Tordesillas, ver Cohen de Tordesillas, Moisés ha,

Molho, Michael, 392.

Molho, Salomón o Selomó, 493.

Molina, Tirso de, 528.

Montaigne, Michel de, 613.

Montesquieu, 50.

Montpelier, Selomó ben Abraham, de, 81.

Monsalvo Antón, José María, 101, 111, 130, 132, 148, 176, 178, 192, 275, 338, 352, 437, 464, 483, 614.

Montalvo, Juan José de, 374, 384.

Montesinos, Antonio, 526.

Morayta, Miguel, 572.

Moreno Koch, 614.

Moreno Martínez, Doris, 114, 212, 213, 224, 228, 232, 234–237, 240, 344, 381, 457, 471, 477, 482, 508.

Moret, Segismundo, 569.

Morillo, fray Miguel, 228, 514.

Morín, Edgar, 582, 583.

Mosca, Judí o Yehudáh, 85.

Mosé, Mossé o Moséh:

–Abenamías, ver Abenamías, Mosé,

–Arragel, ver Arragel, Mosé,

–Cohen de Tordesillas, ver Tordesillas, Mosé ha–Cohen,

–Ezra, ver Ezra, Mosé ibn,

–León, rab., ver León, Mosé,

–Maymon, rabí Mosé ben, ver Maimónides,

–Nahmán, Mosé ben, ver Nahmánides,

–Tamaño, ver Tamaño, Mosé,

Motis Dolader, Miguel Ángel, 347, 387, 471, 496, 614.

Moxó, Salvador de, 614.

Moya, marqués de, 247.

Muchnik, Mario, 91, 365, 613.

## N

Nabucodonosor, rey de Caldea, 34, 396.

Naguid, Shemuel ha, 54.

Nahmánides de Gerona (rabbí Mosé ben Nahman, 83.

Nahón, Gerard, 135, 580, 613.

Najmías, David y Semuel ibn, 488.

Narros, Amad de, 198, 312.

Nasçi, familia, 477.

Nasçi, Yuçaf, 143.

Nastruc Bonafed, ver Bonafed, Nastruc,

Navarra, Jaime de, 248.

Nebrija, Elio Antonio de, 528.

Netanyahu, Benzión, 52, 58, 95, 112–114, 149–151, 172, 180, 182, 211, 214, 219, 220, 222–224, 226, 232, 239, 241, 243, 246, 251, 254, 267, 269, 270, 273, 310, 316, 327, 329, 333–336, 368, 390, 391, 394, 396, 419, 421, 432–434, 440, 443, 445, 446, 449, 482, 505, 512, 514, 545, 546, 613.

Neuman, A., 488, 613.

Nicolás III, papa, 83,

Nicolás V, papa, 150, 213, 504.

Niño de La Guardia, 203, 220, 257, 260–262, 265, 273, 274, 275, 277–279, 323, 354, 361, 366, 369, 370, 424, 505.

Nissin ben Abraham, "Profeta" de Ávila, 93.

Noé, 34.

Novinsky, Ana, 408.

Núñez de Arnalte, Hernando, 255, 256, 514, 523.

Núñez, Jacob Aben, 155, 186, 187.

Núñez Coronel, Fernán, ver Senior, Abraham,

Núñez Vela, Blasco, 401.

## O

Obermeir, Siegfried, 217.

Ocaña, Juan de, 263, 271.

Ojeda, Jaime, 579.

Olivares, conde–duque de, 561, 562.

Orabuena, familia, 79.

Orabuena, Yosef, 140.

Orfalí, Moisés, 141, 142.

Oriol, Antonio María de, 584.

Oropesa, fray Alonso de, 155, 156, 213, 217, 240, 531.

Ortega, Mencía, 513.

Ortiz, Francisco, 528.

Osuna, Francisco de, 528.

Oviedo, Gonzalo de, 536.

## P

Pablo, Apóstol, 154.

Pablo III, papa, 547.

Paino, regidor de Ávila, 269.

Pakuda, Paquda o Pacuda Bahya ibn, 485.

Palacio Atard, V., 517.

Palencia, Alonso de, 327, 481.

Palencia, Julio, 581.

Palma, Bernabé de, 528.

Palomo, Juan o Johan, de Almoroz, 374.

"Pampana", La, ver González, María,

Panticosa, Juan de, 265.

"Papa Luna", ver Benedicto XIII,

Páramo, Luis de, 370, 383.

Párix de Heidelberg, Juan, 249.

Parra, Jaun de la, 500.

Partenoy, Sancho de, 247.

Pastor, Ludovico, 150.

Paulo III, papa, 261.

Pedro I, rey de Castilla, 98–100, 107.

Pedro III, rey de Aragón, 84.

Pedro IV, el "ceremonioso", rey de Aragón, 98.

Pedrosa, Carmen, 7.

Peña, José Luis de la, 108.

Peña, José Francisco de la, 111.

Peñafort, Raimundo de, ver Raimundo de Peñafort,

Pere de Castellnou, 568.

Pereira, los, 563.

Pérès, Henri, 53, 55, 558, 613.

Pérez, Joseph, 45, 51, 52, 77, 99, 109, 129, 135, 136, 174, 189, 219, 220, 231–233, 237, 239, 242, 244, 245, 260, 263, 272, 273, 344, 349, 358, 359, 382, 383, 403, 421–423, 427, 431, 432, 436, 444, 452, 453, 455, 464, 468, 479, 483, 485, 491, 509, 519, 526, 545, 553–555, 557, 561, 567, 580, 613, 616, 622.

Pérez Bustamante, Rogelio, 144, 614.

Pérez de Castro, Federico, 26.

Pérez Coronel, Ferrán, ver Sencor, Abraham,

Pérez Villanueva, Joaquín, 516, 614.

Peso, Gonzalo del, 269.

Picó della Mirandola, Giovanni, 421, 481.

Picó, Salomón, 261.

Pichó, Josef, 100.

Pictain, Ricardo, 89.

Piera, Mesul-am ben Selomó de, 117.

Pinel y Monroy, sor María, 537.

Pinta Llorente, Miguel de la, 238, 519.

Pío II, papa, 514.

Pizarro, Francisco, 401.

Poliakov, León, 613.

Ponce de la Fuente, Dr., 528.

Ponce de León, Martín, 526.

Ponz de Zaragoza, los, 248.

Popielovo, Nicolás, 317, 421.

Porta, familia, 79.

Portugal, Johan de, 375.

Prado Moura, Ángel, 614.

Prescott, William H., 238, 478, 520, 522, 613.

Primo de Rivera, Miguel, 574, 577.

"Profeta de Ávila", ver Nissin ben Abraham,

"Profeta de Ayllón", 94.

Pulgar, Hernardo del, 178, 330, 438, 468, 513.

Pulido Fernández, Ángel, 571, 573.

Pulido Martín, Ángel, 579.

## Q

Quimhí, R. David, 81, 153.

Quiroga, Gaspar de, 522, 526.

## R

Rabat de Zaragoza, los, 248.

Raimundo de Peñafort, 83, 212.

Ramiro I de Asturias, 59.

Ramón Berenguer III, 82.

Ramos de Castro, Guadalupe, 614.

Ramos Oliveira, Antonio, 218, 317, 405.

Raquel, "La Fermosa", judía, 72, 74.

Recaredo I, rey visigodo, 37, 38, 40, 42, 45, 47, 51.

Recesvinto, rey visigodo, 41–43.

Recuero, Pascual, 492.

Reglá, J., 554.

Reinach, Salomón, 244.

Reubeuí, David, "falso profeta", 495.

Reuelin, J., 382.

Reyes Católicos, Isabel y Fernando, 79, 162, 164–168, 170, 171, 177, 178, 182, 183, 187, 190, 195–201, 206, 207, 209, 213–215, 217, 219, 220, 224, 230, 238, 239, 245, 249, 255, 256, 276, 277, 310, 312, 313, 314, 316, 318–320, 322–324, 330–333, 337–340, 342, 343, 346–349, 351, 353, 362–366, 368, 370, 371, 374, 386, 399, 402, 404, 406, 408, 420, 422–425, 429, 438, 439, 442, 449, 452, 454, 456–458, 460, 461, 463, 465–470, 478–482, 484, 485, 496, 498–500, 502–505, 514, 516, 522, 523, 526, 555, 563, 566, 585.

Reyna, doña, viuda de Ysaque Honen, judío de Ávila, 313.

Ribadeo, conde de, 362, 363.

Ribadeneyra, Pedro de, 528.

Richelieu, cardenal, 551.

Ridruejo, Dionisio, 566.

Riera I Sans, Jaume, 614.

Ríos, Fernando de los, 576.

Ríos, José Amador, de los, 94, 134, 156, 239, 381, 447, 464, 484, 614, 619.

Risco, Vicente, 91.

Rivas, Lope de, 200.

Rivkim, Ellis, 226, 613.

Robles, Juan (fray Juan de Jesús María), 528.

Rodríguez Besné, 614.

Rodríguez Herrero, Ángel, 320.

Rodríguez Sánchez, Ángel, 248.

Roelas, Diego de las, 123.

Rojas, Fernando de, 528.

Rollán, Bernardo, 581.

Romero Radigales, Sebastián, 581.

Roth, Cecil, 60, 76, 267, 613.

Rother, Bern, 565, 569, 573, 575, 578, 579, 613.

Rotschild, los, 503.

Rouche, Michel, 409.

Rubio García, Luis, 243, 428.

Ruiz–Ayúcar, Eduardo, 256, 257, 259, 271, 522, 614.

Ruiz Gómez, F., 447.

Ruiz de Pablos, Francisco, 614.

## S

Sachard, Howard M., 396, 400, 401. 491, 520, 584, 585, 613.

Saddiq de Arévalo, Joseph ben, 192, 193.

Sadoc, Selomó ibn ("don Çulema"), 87.

Saénz–Badillos, Ángel, 614.

Sagasta, Praxedes Mateo, 568–571.

Salazar Mendoza, 554.

Salib al–Yahudí, 64.

Salomón, 34.

Salomón, ver también Çulema, Çuleman, Salamó, Selomó:

–Ben Adret, ver Adret, Salomón ben,

–Ha–Leví, Salomón, ver Santa María, Pablo.

–Molho, ver Molho, Salomón,

–Montpellier, Selomó de,

Piera, ver Piera, Selomó ben Mesul–lam de,

–Torrutiel, ver Torrutiel, Abraham ben,

–Sadoc, ver Sadoc, Selomó ibn,

Samuel, ver también Semuel, Simuel:

–Abulafia, ver Abulafia, Samuel,

–Belorado, ver Belorado, Samuel,

San Esteban, Álvaro de, 269.

San Martín, fray Juan de, 228, 514.

San Sixto, cardenal de, ver Torquemada, Juan de,

Sánchez de Zaragoza, los, 248.

Sánchez, Juan, "El Toledano", 535.

Sánchez, Bartolomé, 202.

Sánchez, Gabriel, 162, 331.

Sánchez, Juan (de Zaragoza), 164, 247.

Sánchez, Sancho, 269.

Sánchez Albornoz, Claudio, 51, 59, 61, 82, 181, 189, 218, 226, 239, 241, 243, 311, 328, 345, 437, 442, 446, 449–451, 466, 473, 476, 480, 483, 485, 614.

Sánchez de Cepeda, familia, 534–536.

Sánchez de Cepeda, Alonso, 532, 534.

Sánchez Ciruelo, Pedro, 528.

Sánchez Dragó, Fernando, 403.

Sánchez y Sánchez, Andrés, 7, 153, 384, 614.

Sánchez de Segovia, Rodrigo, 401.

Sancho III, rey de Castilla, 71.

Sancho III Garcés, el Mayor, 61.

Sancho IV, rey de Castilla, 87–89, 121.

Sangroniz, José Antonio, 573.

Santa Fe, Jerónimo de, ver Halorqui, Jesohua,

Santa María, Gonzalo, 141.

Santa María, Juan Manuel, 375.

Santa María, Pablo de, 93, 105, 115, 128, 134, 135, 138–141, 146, 151, 175, 182, 189, 366.

Santa María, Juan Manuel, 375.

Santa Teresa, ver Teresa de Jesús de Ávila, Santa,

Sántangel, Luis de, 162, 247, 330, 331, 476.

Santo Domingo, fray Hernando, 264.

Santos Alonso, Hilario, 279.

Sanz, bachiller, 265.

Sanz, Jacobo, 50, 501.

Sanz Briz, Ángel, 579, 580.

Sarabia, R., 239.

Sarfatti, Samuel, 493.

Sarmiento, Pedro, 149, 239.

Sasson, H. H., ben, 94.

Schipper, I., 433.

Scholem, Gershom, 91, 613.

Seco Serrano, Carlos, 146.

Sed–Rajna, Gabrielle, 26.

Selomó o Shelomó:

–Ben Adret, ver Adret, Selomó ben,

–Ben Ishac, 153.

–Bonafed, ver Bonafed, Shelomó,

–Ha–Leví, rabí Selomó, ver Santa María, Pablo de,

–Ibn Sadoc ("don Çulema"), ver Sadoc, Selomo ibn,

–Ibn Verga, ver Verga, Selomó ibn,

–Montpellier, ver Montpellier, Selomó ben Abraham,

–Verga, Selomó ben, escritor,

Semaya, maestre, 185.

Sem–Tob, Yoséf ben, 155.

Sem–Tob ben Ishaq ibn Saprut de Tudela, médico, 488.

Sencor o Senior, Abraham, 162, 185, 186, 200, 263, 321, 322, 325, 326, 330, 331, 333, 334, 336, 349, 353, 368, 385, 392–394, 398, 420, 424, 434.

Sepúlveda, Luis, 353.

Ser Quijano, Gregorio del, 614.

Serrano, Luciano, 139, 141, 146, 614.

Serrano Sanz, Manuel, 450.

Severo, obispo de Menorca, 36.

Sevillano, Abraham, 197, 198, 313.

Sevillano, Symuel, 313.

Shalóm Yehudá, Abraham, 572–573.

Shaprut, Hasday ibn, 53, 54, 487.

Sholomó Simonsohn, ver Simonsohn, Shlomó,

Sicroff, Albert A., 115, 366, 504, 529, 613.

Siltón de Zaragoza, los, 248.

Simancas, Diego de, 382.

Simarro, Dr., 572.

Simón bar Yohay, ver Yohay, Simón bar,

Simonsohn, Shlomó,35, 423, 613.

Sirat, René–Samuel, 585.

Sisebuto, rey visigodo, 38, 40, 42, 49, 461, 499.

Sisenando, rey visigodo, 40.

Sixto IV, papa, 170, 172, 179, 213–217, 228, 244, 255, 317, 504, 518–521.

Sobrequés I Vidal, Santiago, 196, 352.

Solis, Bernardina de, 539.

Soto y Salazar, Francisco de, 522.

Suárez, Francisco, 528.

Suárez Bilbao, Fernando, 399.

Suárez Fernández, Luis, 25, 35, 75, 88, 94, 102, 105, 109, 114, 132, 143, 144, 166, 170, 177, 215, 233, 235, 266–268, 272, 278, 310, 314, 317, 320–323, 337, 342, 343, 352, 353, 378, 383, 387, 392, 404, 415, 423, 429, 433, 436, 443, 445, 478, 483, 492, 497, 516, 563, 613.

Suárez de Fuentelsaee, Alfonso, 526.

Susán, Yosef ben, 74.

Susán, Salomón ibn, 87.

## T

Talavera, Hernando de, 162, 206, 214, 240, 254, 269, 365, 366, 387, 421, 440, 523, 528, 533, 555.

Tamaño, los, 414.

Tamaño, Yuçaf, judío de Ávila, 120.

Tamaño, Mosé, 192, 202, 313.

Tapia Sánchez, Serafín de, 89, 193, 401, 554, 614.

Targarona Borrás, Judit, 614.

Tedeschi, Mario, 313, 613.

Téllez, fray Gabriel, 528.

Tenorio, Pedro, 103.

Teobaldo II, rey de Navarra, 83.

Teodosio II, emperador romano, 35, 37.

Teresa de Jesús de Ávila, santa, 92, 401, 528, 531–538, 547.

Teresa de Jesús, hermanos, 401, 535.

Tibbón, Yaaqob ben Mahir ibn, 487, 488.

Tibbon, Yehudá ibn, 487.

Tito, emperador romano, 397.

"Todros", don, ver Abulafia, Yosef Ha–Leví,

Toledano, Daniel, 584.

Toledano, Maurice, 584.

Toledano, Samuel, 584.

Toledo, Francisco de, 528.

Tordesillas, Mosé ha–Cohen de, 101, 110.

Torquemada, Juan de, 181, 366, 513, 514.

Torquemada, fray Tomás, 153, 156, 181, 212, 214, 217, 218, 227, 229, 230, 234, 238, 257, 259, 263, 264, 266, 267, 269, 272, 274, 278, 334, 336, 346–348, 356–362, 364–366, 368, 371, 399, 438, 447, 502–507, 513–526, 536, 547, 566.

Torres, Luis de, 401.

Tortosa, Bernal, 401.

Trigo de Zaragoza, los, 248.

Truchas, rabi Abraham, 120.

Tudela, Benjamín de, 486.

Turi de Zaragoza, los, 248.

## U

Ulloa, Alfonso de, 313.

Unamuno, Miguel de, 91, 429, 450, 571.

Urraca, reina de Castilla, 65.

## V

Valdeavellano, Luis G. de, ver García de Valdeavellano, Luis,

Valdeón Baruque, Julio, 48, 53, 65, 78, 86, 89, 90, 96, 100, 105, 106, 108, 110, 112, 122, 123, 126, 132, 145, 150, 164, 173, 174, 175, 179, 181, 182, 186, 245, 272, 310, 315, 319, 328, 383, 425, 432, 440, 455, 614.

Valdés, Fernando de, 526.

Valdés, Juan de, 528.

Valderrabano, Rodrigo, 269.

Valera, Diego de, 327, 528.

Valera, Juan, 242.

Valladolid, Juan de, 100, 110.

Varela, Javier, 241, 343, 344, 450, 530, 572, 614.

Varela, Pedro, 565.

Vasco de Gama, 477.

Vega Carpio, Félix Lope de, 279.

Vegas, Damián de las, 563.

Velarde Fuertes, Juan, 467, 573.

Velasco, los, 320.

Vera, Diego de, 378.

Veredas Rodríguez, Antonio, 262, 614.

Verga, Selomoh ben, 34, 195, 335, 362, 381, 382, 415, 440, 471.

Vergara y Martín, Gabriel María, 94, 262.

Vespasiano, emperador romano, 397.

Vicens Vives, Jaime, 463.

Vidal Manzanares, César, 393.

Vidal Astori, 325.

Vilar, Pierre, 553, 554, 613.

Villada, Pedro de, 254, 264.

Viñas Mey, Ángel, 578.

Vital, Haim o Hayim, cabalista, 493.

Vitoria, Francisco, 528.

Vives, Luis, 508, 528.

Vives, Yehosúa ben Yosef ibn, 488.

## W

Wacar o Wakar de Peñafiel, los, 88.

Walsh, W. Thomas, 79, 163, 220, 238, 264, 472, 518, 613.

Wamba, rey visigodo, 42.

Witiza, rey visigodo, 47.

## X

Ximénez de Rada, Rodrigo, 80.

Ximénez de Urrea, Lope, conde de Aranda, 362–364.

Ximénez de Cisneros, ver Jiménez de Cisneros, Francisco,

## Y

Yacob, ver también Iacob, Yaco:

–Aben Núñez, ver Núñez, Yacob Aben,

–Ibn Vives ha–Lorqui, ver Vives, Yehosúa ben Yosef,

–Mahir ibn Tibbon, ver Yaacob ben Mahir ibn,

–Merchan, Yaco, judío de Ávila, 120.

Yañez López, Adolfo, 193, 614.

Yarza Luaces, Joaquín, 165.

Yeeutiel ben Yitzhak, R. Abu Issaac ibn Hassan, 55.

Yehudá, ver también Judá:

–Abravanel, ver Abravanel, Yehudá,

–Alfajar, ver Alfajar, Yehudá ben Yosef,

–Ashlag, ver Ashlag, Yehudá,

–Ezra, ver Ezra, Yehudá ben Yosef ibn,

–Ha–Leví, científico judío, 485, 487.

Yepes, Gonzalo de, 538.

Yepes, Juan de, ver Juan de la Cruz, san,

Yerusalmi, Josef Hayin, 500, 613.

Yishae Luría, ver Luría, Ysaac,

Yohay, Simón bar, 91.

Yoná ibn Yanah, médico judío, 487.

Yosef, ver también, Iuçef, Jucef, Jueeph, Yuçaf, Yocef, Yuçe, Yudá:

–Alamarín, Yuçé, ver Alamarín, Yuçé,

–Ben Saddiq de Arévalo, ver Saddiq de Arévalo, Yosef ben,

–Ben Sem Tob, financiero, ver Sem Tob, Yosef ben,

–Ben Susán, ver Susán, Yosef ben,

–Caro, Yudá, judío de Ávila,

–Creseas, ver Creseas, Yudá,

–Chamorro, ver Chamorro, Yuçe,

–Franco, Yuçe, ver Franco, Yuçe,

–Ha–Cohen, ver Cohen, Josef ha,

–El Nasçi, ver Nasçi, Yuçaf,

–Ferruziel, ver Ferruziel, Yosef ha–Nasi ben ("Cidiello"),

–Haleví o Ha–Leví Abulafia, ver Abulafia, Yosef Haleví (don Todros),

–Hijo de Nexme, Yuçaf, judío de Ávila, 120.

–Yuçaf de Ávila, ver Ávila, Yuçaf de,

Ysart Alcover, Federico, 565.

## Z

Zabarcos o Zavarcos, Inés de, viuda de Gil Dávila, 185, 256.

Zacuto o Zacut, Abraham, 381, 477, 486–488.

Zamora, Alfonso de, 528.

Zaporta o Saporta de Zaragoza, los, 248.

Zurita, Jerónimo de, 382, 482.

*La Expulsión de los Judíos. Auge y ocaso del judaísmo en Sefarad* se sitúa en nuestros días. Es la visión en el siglo XXI, la aproximación histórica en nuestro presente de aquel acontecer, y los autores nos muestran, en exhaustivo cuadro, el actuar y desenvolvimiento judío en España, dedicándose especial atención a las causas y motivaciones, siempre incógnitas, que dieron lugar al dictado del Decreto y a sus funestas consecuencias. Y todo ello, teniendo en cuenta la más reciente Historiografía, que con respuestas contradictorias, es interpretada y reactualizada por los autores.

La larga etapa de convivencia de los judíos en España, con sus luces y con sus sombras, constituye, según historiadores y sociólogos hebreos, uno de los capítulos más impresionantes de la Historia del Judaísmo. Para el pueblo judío no se produjo acontecimiento, entre la destrucción del Templo y el Holocausto, que minara tanto la confianza hebraica en todo el mundo, como el destierro de los judíos de España. Y aunque antes ya habían sido expulsados de otras naciones de la Europa occidental, ninguno de aquellos destierros, según autores hebreos, tuvo un efecto comparable al inesperado y drástico destierro de España, donde constituían una Comunidad floreciente con destacadas aportaciones en el campo cultural, económico y científico.

En 1492, la mayor Comunidad judía del mundo, la española, fue fulminantemente eliminada en virtud de un coactivo Edicto real, dictado "con intolerancia unitarista". Un inmenso error político, la mayor injusticia del siglo y una medida carente de humanidad. Es entonces, cuando los judíos tomaron conciencia de lo que se ha llamado por los propios hebreos, "aguda e inevitable vulnerabilidad".

Se complementa el estudio con la desdichada etapa de los tristes e inacabables silencios españoles, tan prolongados respecto al sefardismo, que lamentablemente perduraron durante cinco siglos.

La obra viene avalada por una escogida nómina de historiadores españoles y extranjeros, más de trescientos citados y recogidas sus tesis y opiniones, y sobre todo, de autores judíos, que se han ocupado desde siempre, y siguen, y sin duda seguirán ocupándose en el futuro de tan debatido y apasionante tema.

Acceso Abierto

www.edicionesbeta.com

ISBN: 978-84-89212-50-3

9 788489 212503